

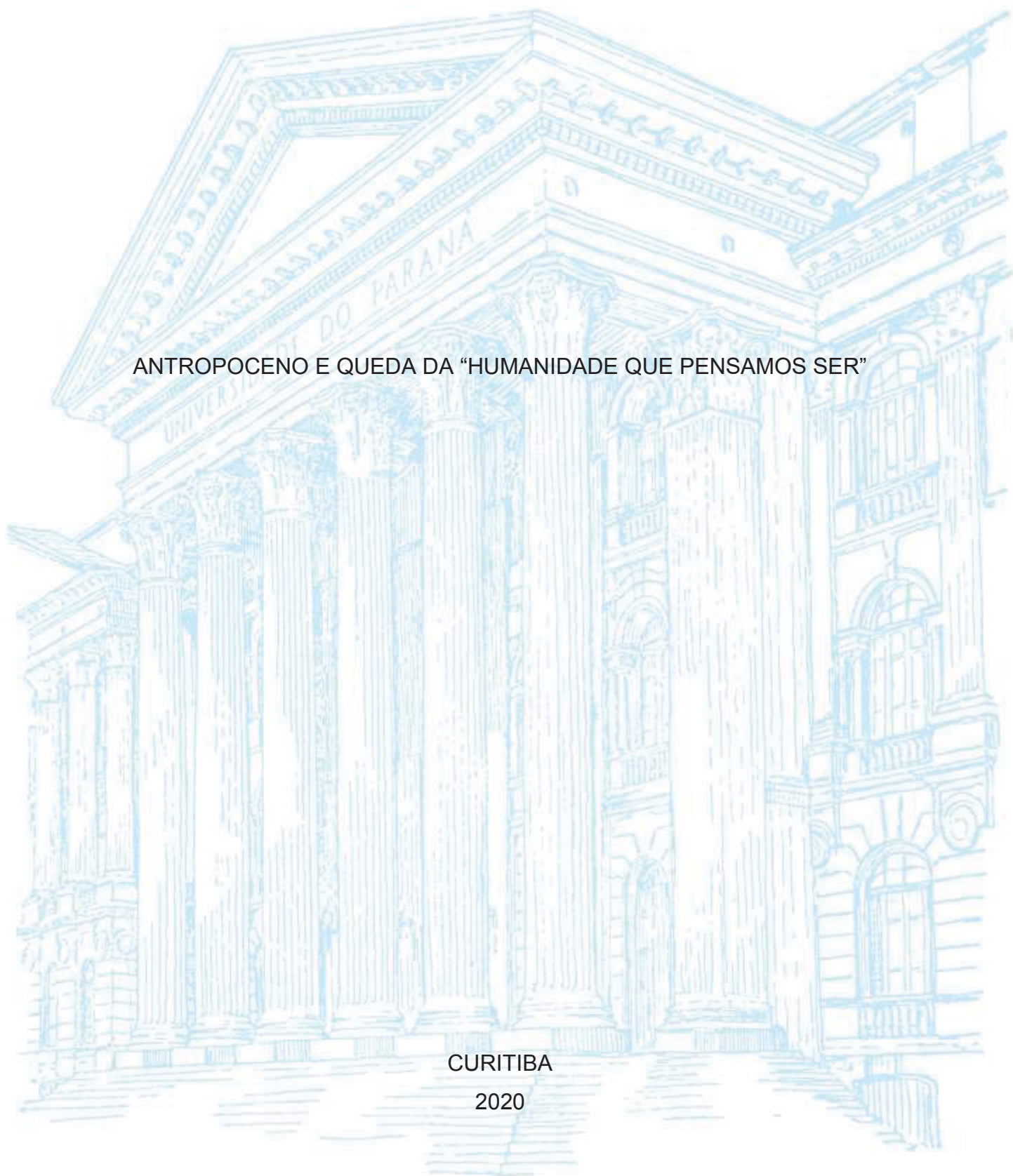
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LETÍCIA MENDES SOARES

ANTROPOCENO E QUEDA DA “HUMANIDADE QUE PENSAMOS SER”

CURITIBA

2020



LETÍCIA MENDES SOARES

ANTROPOCENO E QUEDA DA “HUMANIDADE QUE PENSAMOS SER”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Soares, Leticia Mendes

Antropoceno e queda da “humanidade que pensamos ser”. / Leticia Mendes  
Soares. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

1. Humanidade. 2. Ciências ambientais. 3. Naturalismo. 4. Natureza – Filosofia.  
I. Valentim, Marco Antonio, 1978-. II. Título.

CDD – 128



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **LETÍCIA MENDES SOARES** intitulada: **O Antropoceno e a queda da "humanidade que pensamos ser"**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 17 de Dezembro de 2020.

Assinatura Eletrônica

05/01/2021 17:22:33.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

22/12/2020 00:11:22.0

ALYNE DE CASTRO COSTA

Avaliador Externo (COLÉGIO BRASILEIRO DE ALTOS ESTUDOS DA UFRJ)

Assinatura Eletrônica

21/03/2021 22:51:13.0

MARCOS DE ALMEIDA MATOS

Avaliador Externo (null)

*Para Cidinha, minha maior inspiração  
em resistir com amor.*

## AGRADECIMENTOS

A conclusão dessa trajetória carrega profundos aprendizados, dos mais importantes da vida, que devo a cada uma das pessoas que encontrei e que me encontraram. Sem qualquer delas, nada do que aqui se materializa teria sido possível.

À minha querida família, em especial minha mãe Cida, meu pai José e minha nona Angelina, todo meu amor e gratidão por serem desde sempre o meu tripé de afeto e acolhimento incondicional. Eu devo o mundo a vocês!

À minha magnífica irmã Valéria, pela paciência em ouvir os desabafos quase diários e os sonolentos monólogos sobre minha pesquisa, pelas várias comidas que deram gosto aos meus dias cinzas e, principalmente, pelo carinho em dividir comigo um lar.

Ao amado Thião, por tanto carinho e cuidado com meus estudos, pelas incontáveis horas de conversas sobre as multitudes, por acreditar em mim mais do que eu mesma. Você é uma pessoa mais do que especial neste mundo e minha gratidão é, antes de tudo, por você estar na minha vida. Sem pretextos!

Aos migos do Julga-se, meus amores pra vida toda: à calorosa e esplêndida Adri, à inigualável e imbatível Nedindaye e ao muito fiel companheiro Caldas, pela amizade com tanto amor envolvido e pela solidez dessa base afetiva construída por personalidades tão diferentes e complementares. Julga-se, aprende-se, ama-se migos!

Aos amigos da UFPR, em especial ao André pelas constantes trocas de ideias e conhecimentos, pela energia contagiante e amizade calorosa; e ao Péricles, pelos papos madrugada adentro, pelas cervejas e as comidas (as boas e as ruins), por ser uma fonte de inesgotáveis informações nem sempre produtivas, pelas fofocas, pela amizade espontânea e verdadeira.

Às filólogas professoras Juliana Fausto e Maria Adriana Camargo, pela gentileza e atenção durante a banca de qualificação e pelas preciosas críticas que ajudaram a construir este texto final.

Ao brilhante Marco Antonio Valentim, querido e atencioso professor, grande filósofo e generosíssimo orientador, pelo cordial acolhimento, pelo incansável incentivo, por ter me mostrado o caminho para uma filosofia afetiva. A você toda a

minha gratidão, meu carinho e o desejo de exuberante vida a suas múltiplas conexões sobrenaturais de pensamento.

À Universidade Federal do Paraná, instituição da qual me orgulho muito em ter pertencido e que já me é motivo de saudades, pela assistência estudantil proporcionada, pela alimentação no RU, pelas bolsas-auxílio durante a graduação. A todos os que lutaram para que esse espaço pudesse existir e aos que batalham diariamente pela sua manutenção e prosperidade como instituição de conhecimento. Que a comunidade a reconheça sempre mais pela sua importância na criação e no trânsito de ideias e lute pela existência e ampliação da universidade como ela deve ser: de qualidade, gratuita, *para todos*.

Às meninas da CEUC, a Casa da Estudante Universitária de Curitiba: às que mesmo antes de eu nascer construíram uma moradia estudantil recheada de afetos e cuidados; às que a dividiram comigo, em especial as amadas véias Amanda e Dani, pelo companheirismo, pelas risadas, as pipocas e os miojos, e principalmente pela força e paciência em viver uma moradia coletiva; às que ainda lá moram e às que virão, pela continuidade dessa belíssima história de autonomia e empoderamento feminino.

À comunidade nacional pela contribuição com os impostos que mantêm a estrutura universitária e pela confiança daqueles que acreditam na importância e no potencial do trato coletivo do pensamento.

Aos pensadores humanos e não humanos que me tocaram, por permitirem que seus saberes chegassem até mim através de sua poliglossia, por me ensinarem a ver diferentes mundos em um único.

A todos os que constroem alianças afetivas e que multiplicam possibilidades de existências.

*Em cima deste céu tem outro céu  
e depois daquele tem um outro céu sem estrelas  
E tem outro céu e outro e outro  
e outro  
Essa terra que a gente vive nela agora pode ter sido um céu  
foi um céu em algum momento  
ela caiu e nós estamos aqui  
nessa plataforma, é céu também.  
Aí ela pode cair e isso virar um céu*

[...]

*A gente só não experimenta ele porque a gente ainda não realizou  
toda a beleza e potência que ele tem  
aí ele cai e a gente fica numa outra paisagem  
que a gente vai ter que trabalhar  
trabalhar, trabalhar para criar  
evocar essa beleza de novo  
fazer ela pairar*

*A hora que ela estiver pairando  
sendo capaz de se constituir nessa coleção de céus  
aí ela vai ser céu, nem que seja por um instante.*

Ailton Krenak

– adaptado do original em prosa.



## RESUMO

Esta dissertação busca investigar, no contexto da crise ambiental generalizada e antropogênica, qual é esta humanidade de agência catastrófica – a que coletividade se refere, o que lhe é próprio. Entre duas diferentes narrativas da crise ambiental, quais sejam, a definição científica de Antropoceno e a profecia xamânica da Queda do Céu, se desenham agências humanas com contornos distintos: de um lado, uma Humanidade que se eleva sobre a Natureza como força geológica, de outro, o Povo da Mercadoria, grupo cujo comportamento predatório e canibal desencadeia reações multiespecíficas. Recusando a procura por uma definição universal de humanidade – seja na generalidade da espécie, no universal negativo de vitimados por uma catástrofe ou no pertencimento a uma única Natureza comum –, propomos neste trabalho, com base na acepção pluriontológica da existência de múltiplas naturezas e seus diversos entes humanos e não-humanos dotados de história e agência própria, uma análise contra-antropológica dos humanos causadores da crise ambiental. Através de perspectivas outras, identificamos que esta humanidade representa não um universal, mas um específico ideal longamente perseguido: a exclusividade de si própria na configuração de mundo, fundamento da postura de sujeito único das relações utilitárias estabelecidas com outros seres e dos ideais civilizatórios autocentrados que resultam na anulação e tentativa de aniquilação de outros mundos – de onde, afinal, o seu alcance catastrófico multinatural. Interpretamos, então, que a crise de nome Antropoceno apresenta o limite material e espiritual da continuidade de existência dessa humanidade, à qual se apresentam nos breves porvires alternativas inescapavelmente metamórficas: sua forçosa transformação pela vingança cósmica da queda do céu, ou a reconfiguração criativa e afetiva de si pelo efeito da própria queda.

Palavras-chave: Crise ambiental. Antropoceno. Queda do céu. Multinaturalismo. Humanidade.

## **ABSTRACT**

This work seeks to investigate, in the context of the generalized and anthropogenic environmental crisis, what is this humanity of catastrophic agency – to which community it refers, what is its own. Between two different narratives of the environmental crisis, namely, the scientific definition of Anthropocene and the shamanic prophecy of the Falling Sky, human agencies are drawn with distinct contours: on the one hand, a Humanity that rises over Nature as a geological force, on another, the People of Merchandise, a group whose predatory and cannibal behavior triggers multispecific reactions. Refusing the search for a universal definition of humanity – whether in the generality of the species, in the negative universal of victims of a catastrophe or in belonging to a single common Nature –, we propose in this work, based on the pluriontological understanding of the existence of multiple natures and their several human and non-human beings with their own history and agency, a counter-anthropological analysis of the humans causing the environmental crisis. Through other perspectives, we identified that this humanity represents not a universal, but a specific ideal long pursued: the exclusivity of itself in the configuration of the world, the basis of the posture of a single subject of the utilitarian relations established with other beings and of the self-centered civilizational ideals that results in the annulment and attempt to annihilate other worlds – from where, after all, its catastrophic multinatural reach. We interpret, then, that the crisis named Anthropocene presents the material and spiritual limit of this humanity's continued existence, which are presented in the brief future inescapably metamorphic alternatives: its forcible transformation by the cosmic revenge of the falling sky, or the creative and affective reconfiguration of itself by the effect of its own fall.

Key-words: Environmental Crisis. Anthropocene. The Falling Sky. Multinaturalism. Humanity.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>2</b>	<b>HUMANIDADES EM CRISE</b>	14
2.1	DO HOLOCENO AO ANTROPOCENO	14
2.2	A QUEDA DO CÉU	23
2.3	HUMANIDADES EM PERSPECTIVA	30
<b>3</b>	<b>SOBRE CULTURAS E NATUREZAS</b>	38
3.1	NATUREZAS EM CONFLITO	40
3.2	UMA COMUNALIDADE EQUÍVOCA	52
3.3	A VIA DUPLA DA EQUIVOCAÇÃO	67
<b>4</b>	<b>A HUMANIDADE NO ESPELHO</b>	73
4.1	CONTATOS DISSONANTES	73
4.2	O FORASTEIRO CANIBAL	80
4.3	A HUMANIDADE QUE PENSAMOS SER	90
4.4	ENTRE UMA QUEDA E OUTRA	96
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	103
	<b>REFERÊNCIAS</b>	105

## 1 INTRODUÇÃO

O estudo que resulta nesta dissertação foi movido durante anos por variados sentimentos. O primeiro deles, um assombro: frente a um acontecimento catastrófico imensurável, a um porvir terrivelmente inimaginável, era uma perplexidade fria o que dava tom a um estudo de emoções comedidas porque difíceis de assimilar. Trilhando caminhos diversos e entrecruzados, se dispersaram os sentimentos em vias diferentes, por vezes contraditórias, guiadas por outros pensamentos: todos os autores referenciados por este texto contribuíram para que aquilo que era a aceção de um fim inescapável se convertesse no vislumbre de outras e, até então, estranhas possibilidades. Gradativamente, houve um ponto de virada dos sentimentos, onde a desesperança mórbida deu lugar a um vivo fascínio; em lugar da paralisante ideia de uma crise ambiental como história final de um mundo consumado, se manifestava a movente noção da existência fervilhante de tantos outros mundos e possibilidades.

Tal impressão é um novo mas firme alicerce construído durante este estudo, e seu fundamento se deve principalmente ao contato com os pensamentos de Davi Kopenawa e Ailton Krenak. De Kopenawa, *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015) me foi apresentada no início da jornada, e apenas com o tempo a franca curiosidade com que recebi suas palavras de vozes multiespecíficas se converteu em uma compreensão mais ampla que provocava diretamente o significado do que eu conhecia como pensamento e sua relação com o mundo. Suas ideias – que certamente ficam em nossa filosofia, e a transformam em outra coisa –, no encontro com as de Krenak, atingiram ponto de ebulição; deste, em especial a esplêndida entrevista *Alianças afetivas* (KRENAK, 2017) se destacou como causadora de algo que apenas consigo definir como uma força centrífuga para o pensamento: seu lançamento fluido a inesperadas direções. Ao mesmo tempo a circunscrevendo e extrapolando, Ailton e Davi conferiram novas dimensões àquilo que eu entendia como filosofia através dos múltiplos mundos de pensamento apresentados por suas palavras.

Frente a este imprevisto movimento, modificaram-se os entornos da questão que havia movido o projeto de mestrado: a da busca pela humanidade do

Antropoceno. Em retrospecto, me recordo que, ao pensar o evento do fim generalizado, muitas questões filosóficas pareciam restar; porém, em meio à proliferação de mundos, o pensamento parece encontrar-se em deslumbre: pouco sentido há em se buscar o conceito, a formulação, a definição, onde tudo sempre discordará. No entanto, uma vez desorientado, talvez reste mesmo ao pensamento perguntar por si próprio: “quem é o humano no fluxo desordenado dos mundos?”. Reconheço não ser das questões que pairam em meio ao caótico e ao múltiplo, onde a razão – e o humano – encontram pouco espaço. É das perguntas que aturdem apenas aqueles que a colocam, não sem a inquietação pelos motivos porque tal reflexão se faz agora, ainda, necessária. Portanto, é assim que reflexivamente perguntamos.

\*\*\*

Nesta dissertação investigaremos, no contexto da crise ambiental generalizada e antropogênica, quem é esta humanidade designada por uma agência catastrófica. Duas narrativas sobre a crise ambiental nos guiarão durante o percurso: o conceito científico de Antropoceno e a profecia xamânica da Queda do céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Dadas as diferentes atribuições de agência ao grupo responsável e as diferentes imagens do humano representadas por cada narrativa, nos debruçaremos sobre o problema filosófico de compreender a que coletividade essa generalidade se refere e o que lhe é próprio e direcionante a este comportamento destrutivo. Tal investigação passa por dois grandes pontos: o de como essa humanidade pensa a si mesma e, principalmente, o de como é pensada por outros.

Aceitamos o que Luiz Marques (2017) e Dipesh Chakrabarty (2013) propõem, que a crise ambiental antropogênica é resultado e limite de uma divisão histórica do pensamento ocidental entre os domínios da Humanidade e da Natureza. Recusamos, porém, por considerarmos problemática, a universalização da experiência humana à luz da catástrofe ambiental como é proposta pelos autores: uma universalização que se desenha historicamente a traços restritos à

linha do tempo de um capitalismo predatório e que subsume, assim, a diversidade de povos humanos e de suas próprias histórias.

Um universal poderia estar radicado na natureza como domínio material do que é comum a todos os povos, e a esta possibilidade redirecionamos nossa investigação no capítulo seguinte. Ao considerarmos o Antropoceno e a queda do céu lado a lado, pode-se ter a impressão inicial de que estamos falando de uma catástrofe ambiental única corrente em uma Natureza única, ideia que confrontaremos com o que se lê nos estudos de Elizabeth Povinelli (1995) e Marisol de la Cadena (2010): conflitos políticos que, vistos como interculturais sob a ótica da dicotomia ocidental, se desvelam como conflitos entre *naturezas* plurais, onde a ideia de uma Natureza única organizada sob as Grandes Divisões Modernas (LATOUR, 1994) atua como principal instrumento de colonização política e epistemológica. Assim, reconhecendo a especificidade da Natureza como construto ocidental frente à diversidade de mundos socionaturais (CADENA, 2010) onde povos humanos e não-humanos se organizam sob os termos de suas próprias Geontologias (POVINELLI, 2016), também reconhecemos a Terra como um ser que existe apenas enquanto equivocação (MANIGLIER, 2016) de suas diversas manifestações. Estendemos tal compreensão à crise ambiental, que também compreendemos como um problema equívoco: um acontecimento que relaciona por equivocação, ou seja, *por aquilo em que divergem* os diferentes mundos. A relação entre estes, então, não pode ser pensada senão através da equivocação controlada (VIVEIROS DE CASTRO, 2012) como método de tradução antropológica, abordagem de pressuposto multinaturalista e perspectivista e de inevitável efeito duplo: na mesma medida em que pratica a antropologia sobre o outro, reflete a antropologia do outro sobre si.

A partir disso propomos, por fim, uma análise contra-antropologia dos humanos causadores da crise ambiental. O último capítulo é dedicado à tarefa de, sob os pensamentos de Ailton Krenak (2015, 2017, 2019, 2020a, 2020b) e Davi Kopenawa (2015), analisar os atributos corporais e espirituais dos brancos, como seu pensamento “cheio de esquecimento” (*ibid.*) e a separação abissal de seu pensamento entre humanidade e não-humanidade (KRENAK, 2017) que resultam na abstração do mundo e no desencanto e transformação dos demais seres em

recursos moldáveis e consumíveis. Contrária ao pensamento dos vínculos, sua razão histórica utilitária impulsiona uma função que consome mundos para sustentar-se, de onde a impossibilidade de convívio e trânsito desta humanidade com outros mundos e, afinal, de sua própria sobrevivência. Sua queda de longa data aponta para o que parecem ser suas únicas alternativas: assumir e permitir a própria queda em diferentes cosmovisões (KRENAK, 2017) ou sucumbir sob o evento derradeiro da queda do céu (KOPENAWA, 2015).

Tal é a hipótese que defenderemos nesta dissertação: a de que a humanidade identificada no *anthropos* do Antropoceno representa não uma categoria universal, mas um específico ideal de exclusividade na configuração de mundo, a “humanidade que pensamos ser” (KRENAK, 2019), cuja sustentação depende da objetificação e anulação de existências outras e mundos outros e à qual se impõe a necessidade material e espiritual de sua própria queda.

Espero, com este estudo, colaborar para o estabelecimento de um conceito, mesmo que provisório, para pensarmos a humanidade frente ao problema inaudito que a ela se impõe. Com isso, também, espero introduzir-me na investigação conjunta da questão premente que move os que buscam habitar o problema: a de como construir possibilidades de alianças entre diferentes mundos que atendam a seu interesse comum de sobreviver à catástrofe.

## 2 HUMANIDADES EM CRISE

### 2.1 DO HOLOCENO AO ANTROPOCENO

À civilização humana, cuja história é marcada por adversidades naturais e sociais de toda sorte, se acerca atualmente o que muitos consideram um distúrbio sem precedentes a cada dia mais difícil de ser ignorado: o eminente colapso ambiental do planeta, evento ainda imensurável mas cujas causas e responsáveis já são apontados pela ciência: a mesma civilização humana e suas intensas e crescentes atividades industriais que ameaçam a saúde dos sistemas biogeofísicos do planeta e, por conseguinte, a continuidade de sua própria existência.

Desmatamentos intensos, degradação dos solos, poluição de rios e mares, acúmulo de rejeitos, mineração intensiva, excesso de uso de pesticidas agrícolas, caça e pesca massivas e predatórias; são diversas as atividades humanas que, na busca por suprir suas crescentes demandas por sobrevivência e conforto, causam múltiplos e acumulados impactos negativos sobre os sistemas terrestres. “Há tantos de nós usando tantos recursos que nós estamos agora ameaçando a capacidade da Terra de regular a si mesma”, é o que defende Will Steffen, coautor do artigo *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity* (ROCKSTRÖM et al., 2009). Há cerca de uma década, o estudo identificava nove limites planetários aos quais a humanidade deveria atentar-se para operar com segurança: mudança climática, acidificação dos oceanos, concentração do ozônio estratosférico, interferência nos ciclos biogeoquímicos de nitrogênio e fósforo, uso de água doce, mudanças no uso da terra, taxa de perda de biodiversidade, poluição química e taxa de aerossóis atmosféricos. Esses parâmetros planetários, apontava o estudo, são interdependentes; ultrapassar um deles poderia mudar a situação dos demais e também causar sua transgressão, desencadeando “mudanças ambientais não lineares, abruptas, nos sistemas de escala continental e planetária” (*ibid.*, tradução minha). A mais alarmante conclusão da pesquisa era que a humanidade, em 2009, já havia ultrapassado os parâmetros seguros de três dos nove limites planetários – as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade e mudanças no ciclo do nitrogênio. Em uma atualização do estudo feita em 2015 foi



identificado o ultrapassamento de mais um limite: a mudança no uso da terra, parâmetro transgredido pela acentuada diminuição da cobertura florestal que atua diretamente na regulação do clima planetário. Ainda permanece incerto, segundo tais estudos, o quanto ou quais dos nove limites planetários identificados poderiam ser transgredidos antes de atingirmos mudanças intoleráveis que reduziriam a capacidade de retornarmos a níveis seguros – ou seja, ainda permanece incerto se o chamado *tipping point*, o ponto de irreversibilidade das mudanças ambientais, já foi ou ainda está em vias de ser ultrapassado.

Mas, a despeito do que ainda permanece imensurável quando se trata de uma ampla compreensão dos sistemas da Terra e de suas alterações, o grau de certeza científica sobre os impactos das ações humanas no ambiente beira a unanimidade. Décadas de significativas evidências científicas, sempre em número crescente, sobre o profundo desequilíbrio ambiental antropogênico e o reconhecimento da massiva influência das ações humanas sobre o planeta resultaram na proposição de que estamos vivendo em uma nova época geológica: o Antropoceno. O termo foi proposto no ano 2000 por Paul Crutzen e Eugene Stoermer:

Considerando os impactos grandes e ainda crescentes das atividades humanas na Terra e na atmosfera e em todas as escalas, incluindo as globais, parece-nos mais do que apropriado enfatizar o papel central da humanidade na geologia e na ecologia propondo usar o termo “antropoceno” para a época geológica atual (CRUTZEN; STOERMER, 2000, p. 17, tradução minha).

O termo Antropoceno passou a despertar curiosidades e discussões ao ser proferido pela primeira vez por Crutzen em um encontro científico no mesmo ano de 2000, antes da publicação do artigo acima referenciado. Na ocasião, o químico vencedor do prêmio Nobel impacientou-se com colegas cientistas que repetidamente usavam o termo Holoceno para referirem-se à então época geológica da Terra, ao que exclamou em repente: “parem de usar a palavra Holoceno. Nós não estamos mais no Holoceno. Estamos no... no... (procurando pela palavra correta)... no Antropoceno!” (CRUTZEN *apud*. CARRUTHERS, 2019, tradução minha). O curioso arroubo do cientista sinalizou o que viria a ser um reconhecimento por parte de sua comunidade de que as atividades humanas

exploraram os recursos naturais tão exaustivamente a ponto de alterar as condições paramétricas terrestres, antes estáveis pelo período de 12 mil anos referentes ao Holoceno, e nos realocando em um planeta com um diferente sistema de forças geológicas. Desde então, e após a publicação do artigo com Stoermer, o termo Antropoceno tem-se popularizado a cada dia mais entre diferentes ramos da ciência moderna, até o momento atual em que o reconhecimento das instituições científicas sobre a nomeação do Antropoceno se aproxima da oficialização.

Em 2016, na União Internacional de Ciências Geológicas, 88% dos geólogos votantes concordaram em formalizar o Antropoceno como a nova e atual época geológica da terra, período em que “[...] os humanos têm uma influência decisiva no estado, na dinâmica e no futuro do Sistema Terra” (WATERS et al., 2019, tradução minha); ou seja, como propuseram Crutzen e Stoermer, há o acordo de que o ser humano é, no Antropoceno, a principal *força geológica* atuante no planeta. Também concordam os cientistas que o *Golden Spike* – o ponto que marca a diferenciação entre unidades do tempo geológico – será datado em meados do século XX, quando as explosões das bombas nucleares da década de 1940 imprimiram seus extratos no solo terrestre permanentemente. Porém, apesar de o rastro radioativo ser considerado como a mais marcante e estratigraficamente identificável das pegadas humanas sobre a Terra, a proposta de oficialização do Antropoceno leva em conta também toda uma soma de impactos causados por variadas atividades humanas sobre os sistemas naturais. Segundo o *Anthropocene Working Group* (AWG), os fenômenos antropogênicos observados para proposição da nova época incluem:

um aumento de ordem-de-magnitude na erosão e no transporte de sedimentos associado à urbanização e agricultura; perturbações antropogênicas acentuadas e abruptas nos ciclos de elementos como carbono, nitrogênio, fósforo e vários metais, juntamente com novos compostos químicos; mudanças ambientais geradas por essas perturbações, incluindo aquecimento global, aumento do nível do mar, acidificação do oceano e disseminação de 'zonas mortas' oceânicas; mudanças rápidas na biosfera, tanto em terra como no mar, como resultado da perda de habitat, predação, explosão de populações de animais domésticos e invasões de espécies; e a proliferação e dispersão global de muitos novos "minerais" e "rochas", incluindo concreto, cinzas volantes e plásticos, e uma miríade de "tecnofósseis" produzidos a partir desses e de outros materiais (WATERS et al., 2019, tradução minha).

Embora cada um dos parâmetros observados seja objeto fartamente documentado por relatórios científicos, a aceleração galopante das mudanças climáticas a fazem um objeto de estudo de importância capital. Em um de seus relatórios publicados em 2019, o Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC) afirma com alta confiabilidade<sup>1</sup> que o aquecimento global induzido pelas ações humanas alterou fortemente o clima do planeta em relação ao período pré-industrial, causando aumentos de temperatura tanto na terra quanto nos oceanos, com múltiplas evidências de que “essas mudanças tiveram impactos nos organismos e ecossistemas, bem como nos sistemas humanos e no seu bem-estar” (IPCC, 2019, tradução minha). De acordo com a profunda história geológica, a temperatura do planeta já sofreu alterações climáticas intensas antes, mas a lenta velocidade dos processos orgânicos permitia uma adaptação da vida biológica às novas condições que emergiam. O que se testemunha atualmente, porém, é um excepcional aumento abrupto da concentração de gases de efeito estufa na atmosfera: pouco mais de 50 anos de queima intensa de combustíveis fósseis provocaram alterações significativas, aceleração inédita mesmo em comparação aos mais velozes eventos geológicos conhecidos na história dos últimos 55 milhões de anos do planeta (cf. NRC, 2013).

A quebra de recordes de temperatura tem se tornado uma constante nas medições periódicas: ano após ano a temperatura média global é registrada acima da média do século XX, aumento que um vasto grupo de pesquisas já registra como sendo de mais de 1°C em comparação com os registros dos níveis pré-industriais. Ademais, uma vez que as emissões de gases de efeito estufa não cessam de aumentar, estagnar o aumento em apenas 1°C já parece tarefa impossível. Segundo estudo recente de Matt McGrath,

a última vez que a Terra apresentou concentrações atmosféricas de CO<sub>2</sub> comparáveis às atuais foi há 3 a 5 milhões de anos. Nessa época, a temperatura estava 2°C a 3°C [acima do período pré-industrial] e o nível do mar estava 10 a 20 metros mais alto que hoje (MCGRATH, 2019).

---

<sup>1</sup> De acordo com a terminologia do IPCC para os níveis de confiabilidade de suas asserções, “Alta confiança” (*high confidence*) significa 8 dentre 10 chances de a informação estar correta. Para compreender a distinção cuidadosa entre os níveis de confiança na compreensão científica seguida pelo AWG, acessar: <[https://archive.ipcc.ch/publications\\_and\\_data/ar4/wg1/en/ch1s1-6.html](https://archive.ipcc.ch/publications_and_data/ar4/wg1/en/ch1s1-6.html)>.

O aumento de mais de 2°C até o ano de 2100, projetado pela maioria dos estudos, já não seria considerado seguro para a vida na Terra apesar de ser esta, dramaticamente, uma previsão otimista. Alguns relatórios científicos projetam aumentos de 4°C até 7°C na temperatura terrestre até o final do século mesmo se fossem cumpridos os compromissos internacionais de mitigação das emissões de gases de efeito estufa como os estabelecidos pelo Acordo de Paris – já declinado pelas lideranças políticas de alguns dos mais influentes países do mundo. Tudo indica, então, a seguir a tendência atual de intensificação do volume de emissões de gases, que o aumento de 4°C é esperado prematuramente para o ano de 2060. As projeções nos prometem um futuro próximo tenebroso:

um mundo no qual o aquecimento atinge 4°C acima dos níveis pré-industriais torna-se um mundo de ondas de calor sem precedentes, secas severas e maiores inundações em muitas regiões, com sérios impactos sobre os sistemas humanos, ecossistemas e os serviços a eles associados (TWB, 2012).

Previsões científicas sobre consequências das mudanças ambientais projetam nosso imaginário em um espaço-tempo ainda abstrato, de que as nossas vivências como sociedade organizada parecem distanciadas por décadas ou séculos, até mesmo milênios – em relação ao passado, uma vez que a temperatura em que vivemos hoje se iguala à de milhões de anos atrás, e ao mesmo tempo ao futuro nos momentos em que aumentos de temperatura esperados para as próximas décadas se atualizam com antecedência assustadora. “Por mais aterradoras que você considere as projeções de aquecimento futuro, a experiência real de viver em um planeta aquecido será consideravelmente mais imprevisível e desorientadora”, é o que comentou David Wallace-Wells (2020) acerca de um registro recente que tomou cientistas de sobressalto: a alarmante temperatura de 38°C no verão siberiano de 2020, a maior temperatura já registrada no círculo ártico. Para o jornalista, esta marca, que não era esperada nesta década nem mesmo pelas piores previsões climáticas, aponta que a lógica da “linha do tempo” é provavelmente uma forma equivocada de pensar sobre o novo universo de eventos extremos em que estamos mergulhando de cabeça: “a mudança climática não é apenas uma forma brutal de viagem no tempo, é desconcertante para o nosso

próprio senso de tempo” (*ibid.*). E talvez por isso a imprevista, acelerada e desconcertante cadeia de desequilíbrios ambientais que confluem sob o nome de crise ambiental ou Antropoceno seja tão difícil de mensurar e assimilar, mesmo sendo fato científico fartamente documentado, e configure o motivo de ser um dos epicentros das controvérsias políticas do nosso tempo.

Luiz Marques (2017) propõe que se faz necessário, para sairmos da crise ambiental, um esforço articulado, internacional e democrático com ampla participação popular que descentralize o poder de tomada de decisão da mão de poucos – os parques poderosos que detém, econômica e politicamente, os interesses pela continuidade da produção industrial predatória e mortífera. Para tanto, seriam necessárias uma divulgação ampla de informações científicas e uma mobilização organizada de estratégias de ação, o que encontra adversários poderosos. Pois, a exemplo, como evidenciar frente à opinião pública a causa comum – para Marques, a predação tecnocapitalista da natureza – de eventos como, no atual cenário caso brasileiro, o rompimento de barragens de rejeitos químicos que assassinam terras e águas, o desmatamento da floresta amazônica e a consequente crise hídrica no sul e sudeste do país, as queimadas na floresta amazônica e a noite que começou mais cedo na capital paulista<sup>2</sup>, as consequências do derramamento de óleo que se acumulou nas areias de praias nordestinas, apenas para citar os acontecimentos mais recentes? A aparente dispersão e ocasionalidade de tais fenômenos, ao abrigo da complexa rede de agências econômicas e políticas que operam sob os mandos e desmandos de poderosos inomináveis cuja responsabilização por danos ambientais é sempre improvável, impõe barreiras à apreensão de suas escandalosas causas e consequências pelo grande público, cujas dúvidas são estrategicamente alimentadas pelos setores a quem muito interessa o crescimento da “controvérsia ambiental”, um verdadeiro *negacionismo* climático (DANOWSKI, 2018), através da suspeição planejada da validade de fatos científicos. E, ainda mais tragicamente, que se aliem a estas estratégias um anseio nacionalista de progresso incauto e a política verbalmente ecocida como a do atual governo brasileiro, tem-se o perfeito pacote para a convicção

---

<sup>2</sup> Conferir: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/fenomeno-otico-que-escureceu-sp-uma-das-consequencias-das-queimadas-na-amazonia-23891542>>.

negligência política da crise ambiental e sua aquiescência por grande parcela da população, inflamada por outras preocupações.

Mas, para muito além das fronteiras brasileiras, a crise ambiental do Antropoceno se impõe como um desafio político que requer soluções tão inadiáveis quanto pareçam a cada dia mais utópicas, como uma mobilização ampla e internacional de todos os setores da sociedade em prol da redução do consumo ou invenção e implementação de outras fontes de energia – o que requer, no limite, uma reorganização quase completa da civilização e sua forma de vida social e econômica. Tais tarefas parecem, de fato, tão mais distantes de serem concretizadas quanto mais acontecimentos críticos se adicionam aos precedentes: além da preocupante crise democrática a assolar diversos países do mundo na última década, me refiro também, notavelmente, à crise sanitária causada pelo novo Coronavírus.

\*\*\*

Neste atípico ano de 2020 o mundo vivenciou o que muitos consideraram, de início, uma pequena amostra da necessária desaceleração de nossas atividades econômicas frenéticas. A incidência da pandemia global pelo vírus Sars-Cov-2, causador da doença infecciosa Covid-19 de alta transmissibilidade e letalidade entre humanos, obrigou grande parte da população mundial à reclusão e ao “distanciamento social” como condição de sobrevivência coletiva. Os efeitos do súbito desligamento das máquinas e do retiro humano dos espaços urbanos, que pudemos ver nas imagens globalmente transmitidas de ruas vazias nas mais populosas metrópoles mundiais, tiveram reflexos sensíveis nos ambientes do entorno e no comportamento das populações não humanas: animais ocuparam as ruas das cidades aos bandos; águas e céus, antes acinzentados e poluídos, voltaram a parecer cristalinos e limpos. Tais imagens surtiram popularmente um efeito lenitivo: o jargão “*Nature is healing*” (“a natureza está se curando”) foi abundantemente repetido. Porém, muito longe de representar um verdadeiro e duradouro recuo das atividades humanas predatórias e seus impactos ambientais, o evento pandêmico mostra-se como indicativo de problemas ainda maiores.

Para Marques (2020a, 2020b), a epidemia de Covid-19, doença causada por um vírus de origem zoonótica, é um daqueles acontecimentos e fenômenos que surgem quando os serviços ecossistêmicos do planeta, atingindo um ponto de virada, são convertidos em “desserviços ecossistêmicos”: “bem longe de ser advertência, ela [a pandemia] é uma consequência, reiteradamente prevista, de um sistema socioeconômico crescentemente disfuncional e destrutivo” (MARQUES, 2020a). O que se constata é que há uma relação direta, justamente, entre ameaças sanitárias e vários aspectos da degradação ambiental. Para Marques, não é por acaso que as megacidades orientais tenham sido, na última década, o principal *hotspot* de zoonoses: a China, primeiro país vítima da pandemia de Covid-19, está entre os que mais perderam cobertura florestal e biodiversidade selvagem para atender ao sistema alimentar nacional e global crescentemente carnívoro<sup>3</sup>. Um grande mercado a céu aberto na cidade de Wuhan, onde animais silvestres de diferentes espécies são aglomerados e confinados para venda, foi apontado como origem da atual mutação do vírus; e por mais que se tenha tentado culpar morcegos e pandolins, naturais hospedeiros do coronavírus, pela disseminação da pandemia entre humanos, as evidências levantam o caráter determinadamente antropogênico da pandemia:

Há uma única espécie responsável pela pandemia Covid-19: nós. Assim como com as crises climáticas e o declínio da biodiversidade, as pandemias recentes são uma consequência direta da atividade humana – particularmente de nosso sistema financeiro e econômico global baseado num paradigma limitado, que preza o crescimento econômico a qualquer custo. (...) Desmatamento crescente, expansão descontrolada da agropecuária, cultivo e criação intensivos, mineração e aumento da infraestrutura, assim como a exploração de espécies silvestres criaram uma “tempestade perfeita” para o salto de doenças da vida selvagem para as pessoas (SETTELE et al., 2020).

Há múltiplas relações também entre surtos epidêmicos de zoonoses e o aquecimento global:

---

<sup>3</sup> Marques alerta que este é o caso, também, do Brasil, que em benefício desta demanda mundial transforma as paisagens da Amazônia e do Cerrado em zonas fornecedoras de carne bovina e ração animal – “o mais fulminante ecocídio jamais perpetrado pela espécie humana” (MARQUES, 2020a) – e pode se tornar, por consequência, o berço das próximas grandes zoonoses.



À medida que o planeta se aquece (...) os animais deslocam-se para os polos fugindo do calor. Animais estão entrando em contato com animais com os quais eles normalmente não interagiriam, e isso cria uma oportunidade para patógenos encontrar outros hospedeiros. Muitas das causas primárias das mudanças climáticas também aumentam o risco de pandemias. O desmatamento, causado em geral pela agropecuária é a causa maior da perda de habitat no mundo todo. E essa perda força os animais a migrarem e potencialmente a entrar em contato com outros animais ou pessoas e compartilhar seus germes. Grandes fazendas de gado também servem como uma fonte para a passagem de infecções de animais para pessoas (BERNSTEIN, 2020).

Marques nos lembra que a atual pandemia intervém no momento em que o aquecimento global e todos os demais processos de degradação ambiental estão em aceleração, o que pode ser ainda acentuado pelo acontecimento pandêmico. O ano de 2020 era considerado por cientistas climatólogos a data limite para uma redução radical nas emissões de CO<sub>2</sub> se quiséssemos manter o aquecimento global dentro de limites aceitáveis. Estima-se que a crise econômica causada pela pandemia resultará em diminuição recorde das emissões de CO<sub>2</sub> em 2020: 8% a menos que em 2019 (cf. IEA, 2020). Esta taxa representa uma redução anual ainda maior que a considerada imprescindível pelo IPCC para manter o aquecimento global aquém dos limites catastróficos. Porém, uma vez que a diminuição das atividades econômicas em 2020 foram abruptas e não organizadas, nos relembra Marques que, como nas crises anteriores, o repique das emissões de CO<sub>2</sub> podem ser ainda maior que seu declínio, tendo em vista a ausência de expectativas por uma adoção organizada e democraticamente planejada de um novo paradigma energético. O retorno à “antiga normalidade”, porém, não passará de ser um suspiro: “não é mais plausível esperar”, conclui o autor, “passada a pandemia, um novo ciclo de crescimento econômico global e ainda menos nacional. Se algum crescimento voltar a ocorrer, ele será conjuntural e logo truncado pelo caos climático, ecológico e sanitário” (MARQUES, 2020a).

Todas essas características apontam para um reconhecimento inevitável: a pandemia de coronavírus é um acontecimento do Antropoceno que, como os outros, é parte das crises estruturais na relação entre as sociedades hegemônicas e o sistema Terra. Mesmo quando passada esta pandemia, ainda precisaremos nos haver com outros problemas que não vão passar. “Não há cura para a condição de pertencer ao mundo” (LATOUR, 2019, p. 13, tradução minha) – as mudanças



climáticas são a meta-narrativa de nosso tempo, uma crise contra a qual não há isolamento possível.

\*\*\*

Em se tratando da biosfera e dos complexos sistemas terrestres, nenhum elemento é consideravelmente inteligível fora de sua interação com muitos outros – aí incluída a espécie humana. Como nos explica sensivelmente Marques, “qualquer que seja a ideia de si e qualquer que seja a medida (ou desmesura) de sua pretensão, científica ou religiosa, o homem só existe porque está ligado umbilicalmente a tudo o que não é ele” (MARQUES, 2017, p. 508). Torna-se extraordinário, por isso, conceber que o homem tenha sido capaz de fazer-se uma força geológica que *desequilibra* e *colapsa* o complexo sistema de que a manutenção de sua própria vida é essencialmente dependente. A partir disso, pensar o Antropoceno e toda a rede de atores e fenômenos que o compõem não pode escapar à reflexão sobre nossa própria posição e condição como humanos.

Antes de nos debruçarmos sobre esta questão e na intenção de aprofundá-la, levaremos em conta um diferente diagnóstico sobre a crise ambiental. Se às ciências modernas somente foi possível identificar os desequilíbrios ambientais através dos mesmos mecanismos e tecnologias que servem à produção industrial – uma fatal ironia do Antropoceno –, outros atestados sobre desequilíbrios sistêmicos são elaborados por sociedades não-modernas em outros termos e com muito diferentes tecnologias, e que podem, afinal, apontar para uma distinta forma de pensarmos as causas e responsáveis pela catástrofe.

## 2.2 A QUEDA DO CÉU

Dez anos de trabalho cruzado entre antropólogo e líder Yanomami resultam no livro *A queda do céu – Palavras de um xamã yanomami* (KOPENAWA; ALBERT, 2015), traduzido e organizado por Bruce Albert a partir de mais de 90 horas de gravações com depoimentos em língua yanomami de Davi Kopenawa. Deste, xamã e mundialmente conhecido ativista e líder político, foi que partiu a iniciativa para

elaboração do livro: sua intenção era endereçar suas palavras aos brancos, os membros da sociedade hegemônica de onde partem os ataques a seu povo na floresta, como forma de fazê-los compreenderem sua própria agência devastadora. “[...] Dispensados por razões de ordem principalmente democrática” (*ibid.*, p. 521), como explica Albert, os ensinamentos de Kopenawa combinam relatos ricamente detalhados de suas referências míticas e da organização cósmica de seu mundo, aprendidas em seu estudo e ofício como xamã, e advertências em tom professoral feitas diretamente aos brancos acerca de suas ações intrusivas sobre o equilíbrio que sustenta a terra-floresta (*Urihi a*) e suas consequências devastadoras que acabarão culminando no evento cósmico da queda do céu.

“Todos bem sabem que o céu já caiu sobre os antigos, há muito tempo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 195), é o que afirma o xamã em referência à memória ancestral de seu povo; se uma nova queda do céu é um acontecimento em eminência, é porque o céu já caiu antes. A queda ocorrida no “primeiro tempo” é evento de fronteira entre dois tempos míticos, marcador da atualização cósmica, corporal e de hábitos vividos hoje pelos Yanomami. Segundo o relato de Kopenawa, no primeiro tempo as estruturas do céu e da floresta, assim como as formas corporais dos seus habitantes de variadas espécies, eram frágeis: “a floresta era recém chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos” (*ibid.*, p. 195). Tal instabilidade das estruturas cósmicas somada à falta de sabedoria dos ancestrais que não trabalhavam para mantê-las no lugar resultaram na queda do primeiro céu: este, caído, tornou-se a atual plataforma terra-floresta<sup>4</sup>, sobre a qual um novo céu, o atual, foi colocado por Omama, o demiurgo yanomami. Este, buscando garantir maior estabilidade à nova floresta e ao novo céu, ensinou aos Yanomami como trabalhar para segurá-lo no lugar: um ofício transmitido geracionalmente e até hoje exercido especialmente pelos xamãs e seus espíritos auxiliares, os *xapiri*.

Este novo céu é mais sólido do que o anterior, e não vai desmanchar com tanta facilidade. Nossos xamãs mais antigos sabem tudo isso. Sempre

---

<sup>4</sup> “As costas do céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos. Por esse motivo chamamos a floresta *wãro patarima mosi*, o velho céu, e os xamãs também a chamam *hutukara*, que é mais um nome desse antigo nível celeste” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 195).

que o céu começa a tremer e ameaça arrebentar, enviam sem demora seus *xapiri* para reforçá-lo. Sem isso, o céu já teria desabado de novo há muito tempo! (*ibid.*, p. 195).

Este complexo equilíbrio cósmico de que depende a manutenção da terra-floresta yanomami se encontra perturbado pelos brancos, cuja massiva interferência Kopenawa tem por objetivo elucidar.

O principal ponto crítico na relação entre os brancos e os Yanomami, continuamente ressaltado por Kopenawa e explicitado por Albert (1993), está na atividade garimpeira, o radical meio de intrusão dos brancos na floresta. Para Kopenawa, a agressividade que acompanha o garimpo é, desde sempre, motivo dos maiores espantos:

Tinha visto os brancos rasgarem o chão da floresta para construir uma estrada. Eu os tinha visto derrubar suas árvores e queimá-las para plantar aipim. Eu conhecia o rastro de terras vazias e de doenças que deixam atrás de si. Apesar disso, sabia ainda pouca coisa a respeito deles. Foi quando os garimpeiros chegaram que realmente entendi de que eram capazes os brancos! Entendi logo que os garimpeiros eram verdadeiros comedores de terra e que iam devastar tudo na floresta. (*ibid.*, p. 335).

O garimpo é das mais degradantes atividades dos brancos na floresta sob aspectos ecológicos, cosmológicos e políticos. Conflitos sangrentos resultam dos embates na Amazônia entre garimpeiros invasores e povos indígenas, como o massacre de Haximu em 1993 em que 16 Yanomami foram assassinados por garimpeiros de ouro, o que ocasionou a primeira condenação por genocídio no Brasil<sup>5</sup>. Este evento nem ao menos pode ser considerado isolado uma vez que denúncias de invasão garimpeira se arrastam por décadas até o dia de hoje. Neste ano de 2020 não faltaram reportes de povos amazônicos sobre o aumento substancial da invasão garimpeira na floresta, acompanhada de violência física e institucional frequentemente denunciada como parte de um projeto de hegemonia econômica e cultural do estado brasileiro. Mas ainda além dos intensos conflitos físicos e políticos desenrolados, o garimpo é, para os habitantes da floresta,

---

<sup>5</sup> Albert relata com precisão jornalística o massacre do Haximu no anexo IV à *Queda do Céu*, pp. 571-582.

também uma atividade fortemente poluente e uma violenta subversão da ordem do mundo.

Vemos no relato xamânico de Kopenawa que o metal é elemento de estruturação cósmica da terra-floresta e, por isso, importante personagem das narrativas míticas. Utilizado por Omama para garantir maior estabilidade à floresta e ao céu após a primeira queda, o metal forte e resistente, fragmento dos antigos astros do primeiro tempo, é esqueleto da terra e pilar de sustentação do céu. Perigosíssimo e quente, ao ser desenterrado e desprotegido do frescor úmido da terra, o metal exala uma fumaça tóxica: seu calor e seus resíduos que se espalham pela floresta, chamados de “fumaça do ouro” (*oru waki,-xi*), ou “fumaça do metal” (*pooxiki,- waki,-xi*), são, porém, desconhecidos pelos brancos.

O que os brancos chamam de “minério” são as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo. [...] Não se dão conta de que esses fragmentos do antigo céu são perigosos. Ignoram que sai deles uma fumaça de metal densa e amarelada, uma fumaça de epidemia tão poderosa que se lança como uma arma para matar os que dela se aproximam e respiram (*ibid.*, p. 357).

Essa fumaça de epidemia possui, como todo importante personagem mítico, designação e imagem própria: *Xawara*, espírito canibal das epidemias, invisível para “gente comum” que conhecem apenas seus eflúvios, mas muito conhecida aos xamãs. *Xawara* é nome historicamente dado às doenças xamânicas causadas por inimigos próximos aos Yanomami mas, ao longo da intensificação do contato com os brancos, foi atribuído às doenças causadas por efeito de sua presença e da circulação de suas mercadorias: “o que chamamos de *xawara* são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne” (*ibid.*, p. 366). A esta mortífera lista de doenças se soma também, atualmente, a epidemia de Covid-19, mais uma *xawara* levada pelos garimpeiros invasores à floresta, conforme denúncia de Dario Kopenawa, filho de Davi e atual liderança da Associação Yanomami Hutukara:

Meu pai falou sobre a epidemia há anos. Ele alertou sobre a *xawára*. Nós, indígenas, sempre alertamos que não pode destruir a floresta e envenenar os rios. Agora, estamos vendo a vingança da natureza porque o homem

branco não deixa a Mãe Terra em paz (KOPENAWA *apud.* HELAL FILHO, 2020).

Porém não apenas na propagação de epidemias que causam adoecimento dos corpos e espíritos yanomami as ações dos brancos se efetuem; sua fumaça de epidemia tem alcance mortífero generalizado: o que os brancos chamam de “poluição” se alastra por toda a floresta, o céu, tornando doente até mesmo “o mundo inteiro”:

O sopro da fumaça dos minérios queimados se espalha por toda parte. O que os brancos chamam de mundo inteiro fica corrompido pelas fábricas que produzem todas as suas mercadorias, suas máquinas e seus motores. Por mais vastos que sejam a terra e o céu, suas fumaças acabam por se dispersar em todas as direções e todos são atingidos por elas: os humanos, os animais, a floresta. É verdade. Até as árvores ficam doentes. Tornadas fantasmas, perdem as folhas, ficam ressecadas e se quebram sozinhas. Os peixes também morrem pela mesma causa, na água suja dos rios. Com a fumaça dos minérios, do petróleo, das bombas e das coisas atômicas, os brancos vão fazer adoecer a terra e o céu. (*ibid.*, p. 370-71).

Esta doença do céu (que “fica tão doente quanto nós!”) é a mais temida pelos xamãs. Segundo Kopenawa, tamanho dano causado pelas fumaças dos brancos ao céu, que esquentam e esfumaçam o seu peito, apenas não o queimaram ainda por inteiro devido aos consertos realizados pelos espíritos xamânicos, que o resfriam e curam. E este é apenas um dos trabalhos realizados pelos espíritos *xapiri* que, aliados a seus “pais”, os xamãs, são os principais responsáveis pela cadeia de afetações interespecíficas que regula a estrutura físico-espectral da terra-floresta yanomami.

O trabalho xamânico, de aprendizado ancestral, é parte fundamental da manutenção vital da floresta. Não pode ser definido pela reprodução de uma vida simbólica e ritual sobre um fundo material que seria a floresta como a pensamos; juntos, espíritos xamânicos, xamãs e demais seres que habitam a floresta, como animais de caça, seus espíritos “donos” e espíritos maléficos, todos compõem, em um constante fluxo de negociações e trocas, a plataforma terra-floresta. Os espíritos auxiliares do xamã, com efeito, constroem suas casas em seu peito e no peito do céu, revelando uma continuidade espectral entre estes espaços. Essa estrutura, denuncia Kopenawa, é fortemente ameaçada pelo adoecimento do céu

e pela morte causada aos xamãs: “antes da chegada dos brancos à floresta, havia no peito do céu muitas casas de espíritos. Hoje, muitas delas estão vazias e reduzida a cinzas” (*ibid.*, p. 507).

Dessa forma se constrói a profecia da queda do céu: sem xamãs vivos, não há casa de espíritos, o que significaria não haver espaço para trocas entre humanos e espectros. Assim, os espíritos irão para longe e ninguém trabalhará para curar o céu doente e segurá-lo no lugar.

Se [os brancos] continuarem se mostrando tão hostis para conosco, vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos, [que] têm um valor muito alto [...] para nos curar e nos proteger. Quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. [...] Por enquanto, quando os brancos esquentam [o céu] com a fumaça do metal que arrancam da terra, os *xapiri* ainda estão conseguindo curá-lo [...]. Mas se não houver mais xamãs na floresta, ele vai queimar aos poucos até ficar cego. Vai acabar sufocando e [...] vai despencar de repente na terra. Aí seremos todos arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós (*ibid.*, p.491-498).

Mais que o colapso climático de uma natureza afetada por preponderante ação antrópica, o acontecimento apresentado a nós por Kopenawa é um evento ecológico, cosmológico e político que envolve complexa agência multiespecífica e espectral. O livro de Albert e Kopenawa não é apenas um complexo processo de tradução antropológica resultante em um “texto escrito/falado a dois” (*ibid.*, p. 537), mas é a tradução xamânica de multiespecíficas vozes dos que habitam a floresta. Kopenawa, como um “eu coletivo tornado etnógrafo” (*ibid.*, p. 539), reflete em suas falas as angústias dos seres da floresta que falam ao xamã “com medo de desaparecer” (*ibid.*, p. 403), não ouvidas pelos brancos, mas levadas até eles a seu pedido e por intermédio do xamã. Até mesmo a habilidade de falar a línguas dos brancos, a “garganta de branco”, foi dada a Kopenawa pelos espíritos para que fizesse tal mediação (*ibid.*, p. 385). O relato que temos é, afinal, o de uma infinidade de seres mobilizados através de Kopenawa para falar aos brancos, para fazerem-se ver e ouvir a estas pessoas “cegas” e com pensamento “cheio de esquecimento”:

o Povo da Mercadoria<sup>6</sup>, cujos representantes “[...] são engenhosos [...] mas carecem muito de sabedoria” (*ibid.*, p. 65). Se, como diz Kopenawa, “tentar conter em desenhos de escrita a infinita multiplicidade dos espíritos e a força de suas palavras era uma aposta arriscada” (*ibid.*, p. 533), o livro resulta nessa poliglossia que trabalha em um objetivo urgente, mas porvindouro: “o que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós!” (*ibid.*, p. 494).

Sei que seus chefes não aceitarão com facilidade o que digo, pois seu pensamento ficou cravado nos minérios e nas mercadorias por tempo demais. No entanto, os que nasceram depois deles e irão substituí-los talvez me compreendam um dia. Ouvirão minhas palavras ou verão o desenho delas enquanto ainda forem jovens. Elas vão penetrar em suas mentes e eles assim terão muito mais amizade pela floresta. Eis por que eu quero falar aos brancos (*ibid.*, p. 393).

Devastadores, de fato, os brancos são, porém, coadjuvantes na narrativa cósmica de Kopenawa. Suas palavras se endereçam a eles somente na medida em que arruínam o delicado equilíbrio cósmico perpetrado pela agência xamânica e multiespecífica. Este é o motivo para que Kopenawa nos tenha como interlocutores “privilegiados” de seu livro; membro de um povo de tradição oral, “sem escrita”, Kopenawa pede para que Albert “desenhe suas palavras” na língua dos brancos somente para que nós, os brancos, tomemos conhecimento de nossa própria agência destrutiva.

\*\*\*

Qual a relação, se há, entre a catástrofe analisada na primeira seção, o Antropoceno, e a catástrofe experienciada e profetizada pelo xamã yanomami, a queda do céu? Ao considerarmos lado a lado, nesta dissertação, essas duas diferentes narrativas sobre a crise ambiental, podemos pensar que se trata de uma mesma catástrofe cujos diferentes nomes se justificam apenas por serem muito diferentes seus locutores? São algumas das questões que tentaremos responder

---

<sup>6</sup> Epíteto atribuído aos brancos por Davi Kopenawa por sua fixação na atividade de produção e na posse de inúmeras mercadorias. Entenderemos melhor a relação atribuída entre brancos e mercadorias no capítulo 4 da dissertação.

nos próximos capítulos. Contudo, não podemos deixar de constatar, de saída, um elemento pronunciadamente comum a ambas as visões: uma mesma força destrutiva que podemos identificar no abstrato corpo de uma máquina industrial operante através da função de apropriação, transformação e consumo da natureza. Em meio a essa agência abstrata, há a silhueta de uma inescapável figura humana: no imaginário do Antropoceno, a figura central de um *anthropos* que se agiganta como força geológica; na queda do céu, a agência intrusiva e mortífera dos brancos. Será na intersecção resultante da sobreposição dessas diferentes imagens que encontraremos a agência humana responsável pela crise ambiental? Qual a relação possível entre a generalidade do *anthropos* no Antropoceno e a especificidade cultural do Povo da Mercadoria?

Para iniciar nossa investigação, começaremos por analisar o que a narrativa histórica do Antropoceno tem a dizer sobre o humano, este ator referenciado pelas análises científicas que hora parece direcionar-se à generalidade da espécie e ora a uma forma específica de comportamento humano predatório. Afinal, quem é o humano, esse *anthropos* nomeado pelo Antropoceno? Quais características distintivas de sua postura histórica frente ao mundo o tornam agente determinante de toda uma época histórica para si e para os outros seres? É o que buscaremos entender a seguir.

## 2.3 HUMANIDADES EM PERSPECTIVA

O problema de nome Antropoceno não se constitui apenas de crises materiais, as ecológicas e energéticas; inescapáveis perturbações conceituais se abatem também sobre postulados do pensamento crítico, político e filosófico do ocidente. Os historiadores Dipesh Chakrabarty e Luiz Marques examinam em especial a recente crise de uma distinção conceitual bastante paradigmática ao pensamento ocidental: a separação radical entre Humanidade e Natureza, uma perturbação de importância capital que abala, por suposto, a distinção de nossa compreensão do humano.

Chakrabarty, em uma de suas quatro teses em *O clima da história* (2013), atesta um abalo nas tradicionais compreensões da História causado pela



consideração do ser humano como agente geológico. Segundo o autor, uma das mais fundamentais noções da tradição ocidental é a de que o ser humano só pode ter conhecimento das instituições que ele mesmo criou, enquanto a natureza é de domínio divino e inescrutável ao homem. A tradição histórica chegou mesmo a negar que a natureza fosse capaz de ter alguma história e que esta só poderia ser feita sobre agentes e pensamentos, ou seja, sobre assuntos humanos. Dentre os historiadores que consideravam possível uma história da natureza, pensava-se esta como uma história de simples repetições sistêmicas ou como uma história tão ampla e lenta de impossível relação com o dinamismo da história humana, da qual acabava sendo apenas um pano-de-fundo. As mais recentes vertentes de história ambiental, deste século XXI, adiantaram-se em diminuir este binarismo historiográfico ao considerar o homem como agente biológico e lhe atribuir uma estreita e inevitável ligação com a natureza. Porém, Chakrabarty destaca que em meio à crise ambiental antropogênica o que se tem dito é bastante diferente: com a recente consideração do homem como força da natureza em sentido geológico, a tradicional “distinção artificial, mas respeitada” (CHAKRABARTY, 2013, p. 9) entre as histórias natural e humana é destruída. De prisioneiro do clima, o homem torna-se criador do clima; do “simples agente biológico que sempre foi” (*ibid.*, p. 9), passa a exercer uma força geológica, de modo que as entidades “história humana” e “história natural” não possam mais ser pensadas simplesmente como partes de uma interação, mas como *indistintas*. Como resume a tese do autor: “as explicações antropogênicas da mudança climática acarretam o fim da velha distinção humanista entre história natural e história humana” (*ibid.*, p. 5).

O colapso da distinção entre as histórias humana e natural é tamanha novidade pois, argumenta Chakrabarty, há pouco tempo que os seres humanos se tornaram agentes geológicos: conforme consenso científico, no recente processo de expansão capitalista iniciado na Revolução Industrial e impulsionado na segunda metade do século XX<sup>7</sup>. Nesta linha do tempo, o homem como força

---

<sup>7</sup> Considerando o intensivo consumo de combustíveis fósseis como o fator antropogênico determinante para as mudanças climáticas, Chakrabarty “não [faz] distinção entre as sociedades capitalistas e socialistas que tivemos até agora, porque nunca houve qualquer diferença de princípios no uso que fizeram dos combustíveis fósseis” (2013, p. 18). Durante todo o seu texto, porém, o autor remete-se ao capitalismo como forma de organização social determinante para a história das mudanças climáticas uma vez que, aliado e impulsionado pelas práticas imperialistas,

geológica se constitui para Chakrabarty como uma agência generalizada por sua intensividade, pois “apenas histórica e coletivamente podemos nos tornar agentes geológicos, isto é, assim que alcançamos números e inventamos tecnologias que sejam se uma escala suficientemente grande para causar impacto no próprio planeta” (*ibid.*, p. 9). Entretanto, é impossível ignorar que os impactos ambientais não são uniformemente causados por cada um dos membros dessa coletividade humana. Como atribuir aos pobres do mundo a mesma responsabilidade pela crise atual quando esta culpa “deve ser colocada diretamente na conta dos países ricos, em primeiro lugar, e das classes mais ricas nos países mais pobres?” (*ibid.*, p. 17), questiona o autor. Assim, a agência humana, num primeiro momento facilmente generalizável, mostra-se, sob um crivo social, intrinsecamente fragmentada e sobremaneira desigual.

E a estas considerações conflitantes sobre a humanidade Chakrabarty adiciona ainda uma terceira sob a qual a humanidade pode, ou deve, ser considerada de forma universal: a compreensão profunda do humano como espécie. Para o autor, é inescapável que o entendimento da crise ambiental passe por um conhecimento essencial da humanidade como “uma espécie dependente de outras para sua própria existência, uma parte geral da história da vida” (*ibid.*, p. 20), uma vez que apenas a análise das condições ambientais paramétricas que possibilitaram nossa existência e evolução como espécie é capaz de nos fazer notar a gravidade de sua subversão e, por consequência, a ameaça que se abate sobre nós. “Espécie” não se definiria então como uma categorização taxonômica mas, sugere Chakrabarty, como um operador histórico: um nome para “uma emergente e nova história universal humana”, um universal que poderemos conceitualizar mas jamais compreender, que “está mais para um universal que surge como uma sensação compartilhada de catástrofe” (*ibid.*, p. 22). A história da humanidade se redefine, assim, como uma “história universal negativa” (*ibid.*, p. 22).

Então se para Chakrabarty “chamar seres humanos de agentes geológicos é ampliar nossa imaginação acerca do humano” (*ibid.*, p. 9), os imaginários

---

o capitalismo criou e promoveu de forma globalizada modelos de sociedades energicamente intensivas. A história do capitalismo, assim, tem importância central em sua argumentação.

levantados são necessariamente contrastantes: uma agência unificada por sua potência destrutiva mas social e politicamente fragmentada e desigual, que ademais enfrenta uma radical universalização reflexiva (que é ao mesmo tempo um conceito e uma “sensação de catástrofe”) ao antever um futuro de inanição por privação de condições históricas de sobrevivência. Com essa combinação, o autor julga alargar fundamentalmente a ideia de compreensão histórica da humanidade em meio ao Antropoceno ao pensar simultaneamente a cronologia profunda das espécies e a breve história do capitalismo global.

Também Luiz Marques em *Capitalismo e Colapso Ambiental* (2017) relaciona a percepção do humano como espécie à sua história no capitalismo. Para Marques a definição do Antropoceno anula a grande divisão histórica entre a humanidade e a natureza uma vez que esta e as relações entre homens se tornam interdependentes: a natureza se torna “uma relação social” ao mesmo tempo em que as relações humanas tornam-se “funções de variáveis ambientais” (MARQUES FILHO, 2017, p. 456). Marques defende que o fim dessa cisão entre a esfera do humano e a do não humano tem como consequência também o desvelamento de uma crença fundamental à sociedade de consumo: a de que

a biosfera se dispõe para o homem tal como um meio se dispõe a seu fim e de que o direito de reduzi-la a um dispositivo energético voltado para o proveito humano radicaria na singularidade de nossa espécie ou numa descontinuidade radical entre ela e a teia da vida (*ibid.*, p. 60-61).

Marques conceitualiza essa crença como uma das ilusões fundamentais que nutrem o capitalismo<sup>8</sup>: a ilusão antropocêntrica como pretensão da superioridade e finalidade última da humanidade sobre todas as coisas – diferente de outro tipo inevitável de antropocentrismo, o de que, sendo humanos, “o ponto de vista a partir do qual percebemos o mundo *não pode* não ser antropocêntrico” (*ibid.*, p. 604, grifo do autor). O Antropocentrismo que interessa a Marques analisar, o da pretensão de finalidade e superioridade humanas, se manifesta na presunção

---

<sup>8</sup> O que Marques designa como “capitalismo” é o sistema econômico que define-se por duas características: “(1) um ordenamento jurídico fundado na propriedade privada do capital; (2) uma lógica econômica segundo a qual os recursos naturais e as forças produtivas da sociedade são alocados e organizados pelos proprietários do capital com vistas à sua reprodução ampliada e à sua máxima remuneração” (MARQUES, 2017, p. 59).

ecológica de que a espécie humana, e apenas ela, adapta a natureza a seus fins, enquanto outras espécies são sujeitas à natureza e, por isso, também sujeitas ao humano.

No aprisionamento do pensamento ocidental a essa presunção da excepcionalidade humana radica-se uma das maiores dramaticidades do momento histórico da humanidade. O homem, que submeteu intensamente o meio ambiente a suas estratégias de produção de energia e bens de consumo, enxerga agora o “narcisismo suicida” de suas pretensões ao dar de encontro com uma natureza que se volta a ele com a mesma agressividade de suas intervenções destrutivas. No Antropoceno, “a ilusão de máxima hegemonia da técnica homem sobre a natureza converte-se [...] numa máxima hegemonia da natureza sobre o homem” (*ibid.*, p. 617). Disso Marques desenha uma constante histórica geral: “excedido certo grau de interferência do homem nos equilíbrios ecossistêmicos, quanto mais este tenta submeter a natureza à sua lei, mais ela o submete à sua” (*ibid.*, p. 618). Então, conclui o autor ao final de seu extenso livro, não será possível determos a tendência ao colapso ambiental, não conseguiremos romper a carcaça mental que nos aprisiona ao capitalismo sem que passemos pela “mais radical redefinição da posição de nossa espécie na teia da vida” (*ibid.*, p. 670).

Contudo, algumas dezenas de páginas antes, o autor fazia um curioso uso da noção de espécie ao recapitular as razões para o triunfo histórico do capitalismo. Derivada da ilusão antropocêntrica, existe uma outra a que Marques chama de “ilusão do excedente”, segundo a qual quanto mais excedente se produz, mais segurança se tem (uma equação que se inverte hoje na noção de que quanto mais o capitalismo produz excedentes, menos segura é a sobrevivência de seus membros). Esta ilusão, para Marques, está radicada “em fases primitivas da psique e de comportamentos de espécie” (*ibid.*, p. 603), na busca humana por sobrevivência e segurança diante da hostilidade da natureza e de sua própria fragilidade existencial. Dessa forma, o capitalismo não seria um acontecimento acidental imposto arbitrariamente de fora por um grupo diminuto, mas, pela sua eficaz capacidade de produzir e distribuir excedentes, mesmo que de forma desigual, o capitalismo deve seu sucesso a essa pulsão ancestral por acúmulo de produtos – mesmo que atualmente tenha se “desvirtuado” desse objetivo inicial de

proporcionar segurança e imponha a toda a humanidade a acumulação como “uma finalidade em si, isto é, como um objetivo autolegitimante” (*ibid.*, p. 569). Para Marques, o capitalismo figura “*a forma histórica última* a que conduziu a busca do homem para se resguardar de sua precariedade existencial” (*ibid.*, p. 568, grifo meu).

Há algo de problemático subjacente ao pensamento de Marques. Ao considerar o capitalismo como a pulsão humana ancestral por sobrevivência levada à sua forma histórica última, o autor parece apelar para a inevitabilidade do capitalismo (MEDEIROS, 2018, inédito) e, até mesmo, do colapso ambiental. A partir do raciocínio do autor, o capitalismo seria o ponto máximo da evolução da relação do homem com a natureza, uma relação guiada por uma lógica binarista de dominância: ou bem a natureza subjuga o homem selvagememente ou bem este a domina tecnicamente. São alternativas intoleráveis, de fato, uma vez que a necessidade de domínio sobre a natureza foi o que nos trouxe à estrutura de produção capitalista que conhecemos – e, como bem afirma o autor, “o capitalismo e o colapso ambiental são duas faces de uma mesma moeda” (MARQUES, 2017, p. 19). E se é imprescindível, para Marques, que se quebre a “clausura mental” antropocêntrica para clarear o caminho da ciência e técnica humanas em direção à superação do capitalismo, tal seria o feito grandioso da dramática superação da humanidade de si mesma. Isso porque, se o capitalismo é a derradeira forma de escape do homem de sua miséria existencial, também o antropocentrismo seria “a forma histórica última” de o homem pensar a si mesmo.

Dada a presente dificuldade, bastamente explicitada pelo livro de Marques, em vislumbrar um futuro em que a humanidade tenha superado o capitalismo, o autor atribui, quase em desesperança, ao princípio de imprevisibilidade da história a possibilidade de as próximas gerações nos “salvarem” dessa clausura e paralisia mental. E aqui alcançamos o ponto crítico principal do argumento de Marques: as possibilidades históricas de superação do capitalismo, em seu raciocínio, ficam restritas a uma continuidade dessa linha do tempo onde a evolução capitalista é assinalada como um ápice presentemente insuperável e cujo sujeito soberano destinado a cumprir a “maior revolução histórica” é esta humanidade ancestralmente antropocêntrica de quem depende a superação de si mesma. Aqui

observamos que seu argumento exhibe uma característica controversa, identificável também nas reflexões de Chakrabarty que vimos acima: a *universalização da história humana em uma única linha do tempo*, neste caso, aquela aferrada à história do capitalismo.

Podemos vislumbrar um prejuízo que imediatamente decorre desta concepção universalista da história humana: a desconsideração da existência atual e plena de formas de vida em sociedade organizadas sob outras lógicas que não a capitalista, e cujas “condições psicológicas” talvez passem ao largo das ilusões antropocêntricas do capitalismo ocidental. A essas sociedades, na história humana universal traçada pelos autores, é relegado o espaço de um passado arcaico que foi evacuado de sentido e substituído pela lógica capitalista. De fato, muitas sociedades não ocidentais foram brutalmente espoliadas e engolfadas sob a força da pólvora e do aço, em um projeto de hegemonia cultural do capitalismo que, apesar de renitente e duradouro, não se completou. Porém, universalizar a história humana pela ótica do capitalismo parece desconsiderar que “existe uma diversidade de alinhamentos políticos dos diversos povos ou ‘culturas’ mundiais com muitos outros actantes e povos não-humanos *contra* os auto-intitulados porta-vozes do Universal” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 121, grifo dos autores).

Isso posto, perguntamos: será mesmo o único lugar reservado à multiplicidade de povos não-ocidentais na “história universal” o lugar de um passado arcaico sobrepujado, ou ainda, como na ideia de uma “história universal negativa” de Chakrabarty, o lugar de inescapáveis vítimas de uma catástrofe generalizada? Trazendo rapidamente uma possível resposta: se é verdade o que acredita Marques, que em um futuro próximo “não haverá mais espaço pra sociedades entrincheiradas em Estados-Nação e sujeitas ao imperativo do incremento contínuo de energia, produção e consumo” (MARQUES, 2017, p. 64), o modo de organização dessas sociedades “arcaicas”, *dotadas de suas próprias histórias e temporalidades*, talvez figure, como sugerem Danowski e Viveiros de Castro, uma imagem muito mais de nosso futuro do que de nosso passado (cf. 2014).

Parece, por fim, que o esforço em buscar uma definição de “humano” em tempos de Antropoceno não se deve aplicar apenas, como fazem Marques e Chakrabarty, a considerar as desigualdades intrínsecas ao grupo considerado agente da crise ambiental mas, se existe a procura por algum tipo de universalidade, seja ela na definição positiva da agência antropocênica, na conjunção negativa de arrasados pela catástrofe ou na busca por uma nova e necessária noção de humanidade, deve-se considerar “a situação propriamente *etnopolítica* do ‘humano’ como multiplicidade intensiva e extensiva de povos” (*ibid.*, p. 121). Diante disso, será possível ainda, sem subsumir a rica diversidade de povos humanos e suas diferentes partes no acontecimento Antropoceno, manter a procura por uma noção universal de humanidade?

\*\*\*

A distinção entre humanidade e natureza, fundamental à constituição do pensamento ocidental, parece ser ponto central dos acontecimentos que envolvem a crise ambiental. Nas considerações históricas de Marques e Chakrabarty, a mudança na relação entre os dois âmbitos se mostra capaz de impor a necessidade de toda uma reconsideração da compreensão do humano sobre si mesmo. A noção ocidental de humanidade parece estar, portanto, fundamentalmente atada à relação que esta estabelece com a natureza. Dessa forma nos parece importante nos atermos a entender como se constitui, nesse pensamento, o outro lado da dicotomia. Qual ideia de natureza está atrelada à noção ocidental de humanidade? Assim como a crise ambiental causa abalos em nossa compreensão do humano, como se comporta no mesmo caso a noção de natureza?

Em suma, buscaremos no próximo capítulo responder: se diferentes culturas experienciam o que parece ser uma mesma crise ambiental, será a natureza o ponto de convergência para uma noção universal de humanidade?



### 3 SOBRE CULTURAS E NATUREZAS

Como vimos no capítulo anterior, a noção de humanidade ocidental parece estar fortemente atrelada a uma ideia de natureza. Já vimos, até agora, que a separação histórica entre esses dois conceitos importantes para a tradição parece estar confundindo seus contornos no cenário contemporâneo da crise ambiental: a natureza, agora, encontra-se profundamente alterada pelas ações humanas e a humanidade não mais pode deixar de ocupar-se com o problema “natureza” que se impõe nas dimensões dos desequilíbrios por ela provocados. E que a interpretação mais imediata e evidente do Antropoceno seja sempre essa, a da superposição, inversão ou até mesmo a conciliação dialética entre “natureza” e “humanidade”, é forte indicativo do profundo enraizamento da nossa tradição de pensamento nesta que Bruno Latour chama de Constituição Bicameral Moderna (LATOUR, 1994).

Em sua análise antropológica dos modernos, Latour identifica como Natureza e Cultura (ou Sociedade, ou Política) são conceitos auto-evidentes às estruturas do pensamento moderno: “na perspectiva moderna, a natureza e a sociedade permitem a explicação porque elas, em si, não precisam ser explicadas” (*ibid.*, p. 79). Recursos absolutos para explicação de mundo, dois campos da realidade que sempre escaparam à análise crítica: uma Natureza sempre idêntica a si mesma, sociedades sempre compostas dos mesmos interesses humanos. Latour é um dos pensadores que defendem, porém, que o Antropoceno é a época em que Natureza e Cultura revelam seus limites como conceitos explicativos, que o acontecimento requer que estes conceitos sejam explicados, ou ainda *superados* em direção a uma outra forma de pensar as realidades do mundo, as espaço-temporalidades e as relações estabelecidas entre humanos e não-humanos; como propõe o autor, “o Antropoceno não ‘vai além’ dessa divisão [entre Natureza e Cultura]: ele a circunscreve inteiramente” (*id.*, 2017, p. 120, tradução minha).

Das crises conceituais do Antropoceno, o fim da auto-evidência do conceito moderno de Natureza se mostra um dos mais determinantes para as mudanças em curso – e o que mais nos interessa neste capítulo. Para Latour, a aparição da preocupação ecológica entre os assuntos humanos indica não apenas uma instabilidade da natureza, mas a instabilidade da *noção mesma de natureza*: “o fim



da ‘natureza’ como um conceito que nos permitiria resumir nossas relações com o mundo e as pacificar” (*ibid.*, 2017, p. 36, grifo do autor, tradução minha). Uma vez que numerosos relatórios científicos apresentados a autoridades políticas não têm sido suficientes para provocar tomadas de decisões acertadas; uma vez que a preocupação ecológica carrega consigo desavenças políticas de várias sortes, como as sempre crescentes disputas narrativas sobre o aquecimento global que alimentam o engodo das controvérsias climáticas; uma vez que as disputas não se restringem mais a estratégias políticas mas se estendem à veracidade dos fatos mesmos e como estes são apresentados ao grande público, o aliado estratégico na resignação ou na pressão por tomadas de decisões de seus líderes políticos; em suma, uma vez que fatos obtidos em análises científicas não são mais imediatamente determinantes para as decisões coletivas, a natureza e suas leis universais conhecidas pela ciência não atuam mais como árbitros absolutos e mediadores imparciais na resolução de conflitos, como as transcendências reais e indiscutíveis que eram ao pensamento moderno. Há, argumenta Latour, uma “mutação em nossa relação com o mundo”, em que os modernos já não mais parecem estar na guarda da realidade absoluta da Natureza que conheciam através da Ciência. A realidade mesma torna-se, então, uma questão de disputa política – uma *guerra dos mundos* (*id.*, 2002) entre os próprios ocidentais e, principalmente, entre estes e os demais povos não-modernos.

Neste capítulo investigaremos, através de uma filosofia antropológicamente orientada, como podemos compreender a turbulenta transição das noções de Sociedade e de Natureza, tão caras à tradição moderna de pensamento, a um mundo que vai deixando de ser moderno – e, ainda, as relações deste com mundos que jamais o foram. A partir de conflitos políticos interculturais acerca de ocupação e uso de terras, como os analisados por Elizabeth Povinelli e Marisol de la Cadena, veremos de que forma essa dicotomia se destaca a partir do ponto de vista de povos não-modernos por ela imperados, o que dará à comparação antropológica um papel central em nossa análise do par conceitual Natureza/Sociedade e os limites de sua aplicabilidade universal. Com base no que propusemos ao final do capítulo anterior, nos haveremos aqui com a seguinte questão de fundo: será a natureza, compreendida como o espaço material onde se

desenrolam os desequilíbrios ambientais, uma única e a mesma para todas as culturas? Ou ainda, levando em conta o proposto por Latour, que o problema Antropoceno circunscreve nossas noções de Natureza e Cultura, perguntaremos: com que outros termos poderíamos pensar esse espaço comum da catástrofe e os diferentes povos humanos e não-humanos por ela acometidos?

Como o título do capítulo prenuncia, descobriremos que, mais do que “culturas” com diferentes representações de uma única natureza, o que temos são perspectivas *de* e *em* diferentes naturezas, e que as questões que à primeira vista entendemos como multiculturais acabam se revelando problemas verdadeiramente *multinaturais*, em sentido ontológico. Ao final desta discussão talvez encontremos também um caminho para pensarmos como a noção de humanidade pode ser localizada em meio às novas multiplicidades.

### 3.1 NATUREZAS EM CONFLITO

No artigo intitulado *Do rocks listen?* (1995), a antropóloga Elizabeth Povinelli relata uma situação que presenciou em 1989, quando aborígenes reivindicavam as terras da Península Cox frente ao governo australiano em um processo conhecido como *Kenbi Land Claim*. Na audiência, uma integrante do povo Belyuen descrevia ao representante do governo e sua comitiva como a rocha *Darri-ba Nungalinya*, considerada um *Dreaming*, ser totêmico habitante do território que estavam reivindicando, tinha uma importância central para sua cosmologia: relatou que a rocha ouvia as conversas e cheirava o suor do povo aborígene quando passavam para caçar, coletar, acampar ou passar o tempo, e destacou a importância de tais interações entre humanos, ambientes e *Dreamings* para garantir a saúde e produtividade das terras do campo. O comissário do governo certamente, diz Povinelli, não estava acreditando nela. Ele não exatamente achava que ela estivesse mentindo, mas não podia acreditar que a famosa rocha, que conhecia pelo nome de *Old Man Rock*, era capaz de ouvir.

O que o comissário do governo estava ali para fazer, nos conta a autora, era avaliar a autenticidade cultural das crenças dos Belyuen para deliberar seus direitos sobre a terra reivindicada. O ponto central desta avaliação estava na noção

de trabalho e seu valor social e econômico: a relação alegada entre os Belyuen e os *Dreamings* e sua declarada importância na produtividade e saúde da terra e de seus habitantes poderia ser considerada legitimamente como trabalho? “Os povos aborígenes estão trabalhando, no significado comum da palavra, quando falam com os *Dreamings* ou quando se sentam e relaxam, conversam, jogam cartas ou dormem na praia?” (POVINELLI, 1995, p. 505, tradução minha). Após a consideração de suas crenças, se legítimas, o governo australiano ainda as balancearia frente às necessidades da grande população não-aborígene do país, a fim de fazer uma utilitária conciliação entre crença multicultural e a realidade econômica e ambiental do país.

Povinelli nos faz notar um emblemático desbalanceamento que permeia este e outros processos de conciliação intercultural. Ao interrogar os aborígenes sobre suas “crenças culturais” o representante do governo se esquece de questionar criticamente as crenças culturais que baseiam o seu próprio esquema valorativo – o que não surpreende. Como diz Povinelli, suas crenças foram subentendidas há muito tempo: “a cultura do progresso, produtividade e economia política que subentende suas valorações permanece, no mundo político, um totem inatacável” (*ibid.*, p. 505, tradução minha) pois “foram há muito tempo transmutados em fatos neutros, naturais e objetivos” (*ibid.*, p. 505, tradução minha). Crenças podem ser reconhecidas e toleradas como componentes das tradições culturais de uma parcela da população, mas “trabalho, ecologia e valor econômico referem-se a condições materiais abordadas por meio de um paradigma científico” (*ibid.*, p. 505, tradução minha) que independe das pluralidades de concepções culturais em questão. E, para Povinelli, essa assimetria entre crenças e valores acaba por encobrir as questões mais amplas que estão verdadeiramente em jogo.

Se na economia política ligada ao humanismo ocidental as noções de apropriação e transformação intencional de um objeto ou de terras produtivas é o que caracteriza propriamente o *trabalho*, entendido como aquilo que distingue a subjetividade exclusiva ao humano, tais noções são “incapazes de descrever adequadamente as práticas Belyuen” (*ibid.*, p. 509, tradução minha). Para estes, “intencionalidade subjetiva e [capacidade de] apropriação são traços que caracterizam vidas humanas, animais e de objetos” (*ibid.*, p. 509, tradução minha).

Ademais, uma vez que os *Dreamings* dotam a todos da potencialidade de serem agentes, qualquer evento pode ser resultado de tais intencionalidades. E é justamente através da interação *afetiva* entre essas diversas subjetividades que se reproduzem as práticas da vida Belyuen: como relata Povinelli, a paisagem identifica, através de sons e odores, a presença familiar dos aborígenes que a agradam e acalmam, “criando dentro de si uma afeição permanente por estas pessoas e uma vontade de fornecer os alimentos, bens e sinais que estão procurando” (*ibid.*, pg. 514, tradução minha). Baseando essa relação produtiva em um esquema valorativo próprio, se poderia encontrar uma noção bastante outra de trabalho: “se terra e seres humanos são sujeitos interlocutórios, o *lazer é um trabalho* com valor social e econômico” (*ibid.*, p. 514, tradução e grifo meus).

Todavia, ao isolar a referência aos aborígenes como “cultural”, ao reservar suas concepções ao campo simbólico da crença (conforme compreendida em termos ocidentais), ao encobrir os *valores* de produtividade e trabalho Belyuen e ao mesmo tempo não escrutinar suas próprias *crenças* valorativas, o governo australiano se furta a avaliar as múltiplas interações humano-ambiente e divergentes noções de trabalho que se encontram em questão na problemática intersocial. O que se evita a todo custo, aponta Povinelli, é qualquer relativização das “realidades” da economia política liberal: “a reconciliação com o multiculturalismo termina onde começaria uma acomodação conceitual a um multieconomismo” (*ibid.*, p. 506, tradução minha) – a partir disso se forma a aparência simplificada de um “conflito cultural” onde há, em uma observação mais atenta, muito mais a se considerar.

Caso semelhante de complexo embate político lemos em *Indigenous Cosmopolitics in the Andes* (2010), onde a antropóloga Marisol de la Cadena reflete sobre sua experiência em uma mobilização política no ano de 2006 na cidade de Cuzco, capital peruana. Na ocasião, diversos indivíduos e coletivos protestavam contra a construção de uma mina no vale *Sinakara*, parte da cordilheira onde também está localizada *Ausangate*, montanha conhecida por seus habitantes como “um poderoso ser da terra, fonte da vida e da morte, da riqueza e da miséria” (CADENA, 2010, p. 338, tradução minha), com quem precisam ser mantidas as relações corretas como requisito para receber boas fortunas. Estavam presentes

na manifestação pastores de ovelhas, peregrinos religiosos, habitantes locais e membros da sociedade civil, e tal diversidade de manifestantes levantou para a antropóloga a questão sobre quais as importâncias políticas que motivaram cada um dos participantes a estarem ali.

Ela própria manifestava-se contra a construção da mina pois tal feita destruiria os pastos de que famílias locais dependiam para sobreviver através da criação e venda de lã de carneiro. Nazario, seu amigo indígena, quando perguntado, concordava com este motivo, mas dizia que a situação seria ainda pior: *Ausangate* não permitiria a mina, “ficaria brava e poderia até matar pessoas” (*ibid.*, p. 339, tradução minha). Cadena diz que seria impossível considerar isso como uma metáfora; Nazario estava na manifestação para impedir a ira de *Ausangate*, e essa era sua motivação política. Quando, algum tempo depois, questionou Graciano, então prefeito da cidade, o porquê de ter também participado das manifestações, este disse que era contra a construção da mina pois isto deteria o turismo da região, uma atividade lucrativa, mas adicionou ainda um outro motivo: pela experiência que tinha, sabia que as montanhas, a quem chamava pelos seus nomes próprios, demandavam respeito, “do contrário acidentes inexplicáveis aconteciam” (*ibid.*, p. 339) e era sua responsabilidade como prefeito preveni-los. À vista disso, Cadena nota que, naquela localidade, existia uma política para além de sua prática usual (“*more than politics as usual*”, cf. *ibid.*, p. 339).

A política ali em realização envolvia, além dos povos nativos, aqueles a quem Cadena chama seres-da-terra (*earth-beings*): os seres que conhecemos como montanhas, solos, paisagens, não raramente referidos por líderes políticos estatais como recursos econômicos ou “terras ociosas”. Seres-da-terra excedem a política que conhecemos e, por isso, são tradicionalmente vistos pela política institucional, quando trazidos à discussão, como preocupações residuais, aquilo que ultrapassa as necessidades políticas e “sobra” ao debate. As relações destas terras com seus habitantes indígenas são consideradas assuntos secundários porque economicamente irrelevantes – nas palavras do então presidente peruano, eram terras cujos donos “não têm formação, ou recursos econômicos, logo sua propriedade não é real”<sup>9</sup>. Não haveria negociação relevante sobre o destino ou

---

<sup>9</sup> Palavras do presidente Alan García tal como citadas por Cadena em 2010, p. 340.

condição destes seres – ou “coisas” – fora dos tópicos utilitários e econômicos em que se trava a política institucional.

Seres-da-terra, porém, foram sendo trazidos aos debates públicos pelos povos indígenas dos Andes nas últimas décadas em amplos contextos, como no reconhecimento espiritual de lideranças políticas feito por anciãos indígenas, nas cerimônias de libação e oferendas para a terra realizadas em eventos públicos, e até mesmo no reconhecimento de Pachamama como sujeito de direitos pela constituição do Equador em 2008. Para Cadena, as aparições destes seres-da-terra no campo da política usual, sempre incômodas e vistas com efemeridade, são impugnadas porque “rompem com zonas de conforto conceituais” e “colocam um desafio” (*ibid.*, p. 336) à esfera política tradicional.

Segundo a autora, uma leitura de etnografias Andinas em linhas epistêmicas mostra que há ali a presença marcante de práticas-da-terra, que define como normas e procederes que “ordenam o respeito e afeto necessários para manter as condições relacionais entre humanos e outros-que-humanos que fazem a vida nos Andes” (*ibid.*, p. 341). Na lógica das práticas da terra, “‘outros-que-humanos’ inclui animais, plantas e a paisagem”, esta composta por “uma constelação de entidades sencientes” (*ibid.*, p. 341), os *tirakuna* ou seres-da-terra, cada qual com suas particularidades. A manutenção de práticas-da-terra através de boas relações se faz essencial para a nutrição da vida dos habitantes dos Andes em sua reciprocidade com a paisagem. Assim, seres-da-terra como a montanha *Sinakara*, que alguns desejavam transformar em mina, não emergem no debate político simplesmente com a peculiaridade de serem não-humanos, mas destacadamente como subjetividades trazidas pelos indígenas por serem “*entidades sencientes* cuja existência material está ameaçada pelo casamento neoliberal do capital e do estado” (*ibid.*, p. 342, grifo meu). Entre as práticas-da-terra, relações em que a distinção ontológica dominante entre humanos e natureza não funciona, e as práticas da política institucional assentadas nesta mesma divisão, os seres-da-terra aparecem como sujeitos políticos em ação na intersecção entre *dois diferentes mundos socionaturais*: sua presença reconhece e ao mesmo “nega a separação entre ‘Natureza’ e ‘Humanidade’ em que a teoria política do nosso mundo foi fundada” (*ibid.*, p. 342) – a de uma política exclusivamente

humana, de uma natureza jamais política. Ora, tal é o desafio proposto por esses seres à política tradicional: se esta, como Cadena propõe, “levar a sério (talvez literalmente) a presença na política destes autores” que, sendo outro-que-humanos, foram sempre designados “à esfera da natureza (onde seriam conhecidos pela ciência) ou aos campos metafísicos e simbólicos do conhecimento” (*ibid.*, p. 336), jamais dotados de subjetividade política; isto é, se esta considerar seres-da-terra como *atores políticos*, estará evidenciando “um intrigante momento de ruptura epistêmica” (*ibid.*, p. 343) com a própria teoria política do ocidente.

Com base nessa interpretação de Cadena conseguimos entrever um campo político onde os aparentes conflitos culturais, como aqueles travados entre Belyuen/*Dreamings* e o governo australiano, ou entre povos andinos/seres-da-terra e o governo e capital econômico peruanos, adquirem outros contornos: são conflitos políticos, sim e sobretudo, mas assim podemos considerá-los ainda mais intensamente na medida em que pensamos uma política que ocorre não apenas entre humanos ou entre culturas, mas *entre diferentes mundos orientados por diferentes epistemologias* e efetuados por multiespecíficos sujeitos. Tal compreensão nos abre à consideração de um campo político consideravelmente mais amplo do que aquele condicionado pela epistemologia da economia ocidental.

Porém, compreender um campo político mais aberto não nos deve levar à desconsideração da brutal discrepância das posições ocupadas neste campo por cada um dos complexos sociais; pelo contrário, os contrastes se acentuam. Os conflitos políticos que aqui estudamos emergem a partir dos, nas palavras de Povinelli, “espaços apertados” relegados aos povos humanos e não-humanos que lutam por manter suas existências e práticas guiadas por suas próprias epistemologias frente e contra aquela que dita as regras do jogo político e se faz dominante. A epistemologia da economia política ocidental baseada na lógica utilitária da tecnociência, se pelo êxito por parte dos resistentes não podemos considerá-la uma prática hegemônica, podemos identificá-la ao menos como uma força de dedicação infundável e sem tréguas ao processo de sua própria hegemonização: um processo cujos fundamentos ontológicos Povinelli, Cadena e Latour se dedicam a analisar.



\*\*\*

Em *Jamais Fomos Modernos* (1994), nos primeiros esforços para empreender uma antropologia deste povo, Latour identificava, como parte do que chamou de Constituição Moderna, duas Grandes Divisões: uma Grande Divisão interior ao pensamento moderno, que separava radicalmente humanos de não-humanos, a divisão entre os campos da Cultura e da Natureza; e uma Grande Divisão externa, a que afasta os modernos – Nós – de todas as outras culturas – Eles –, fundamental à sua teoria e prática antropológica. Ora, para Latour, a segunda Grande Divisão opera como uma exportação da primeira. Os modernos não poderiam ser apenas mais uma cultura dentre outras justamente porque mobilizam a natureza: não como as outras sociedades, que têm da natureza uma representação simbólica, mas, através da atividade distinta da ciência, a sociedade moderna, e somente ela, era capaz de alcançar a transcendência da natureza *tal como ela é* – “a-humana, por vezes inumana, sempre extra-humana” (*ibid.*, p. 98). A partir disso se estabelece uma total assimetria entre Nós, que diferenciamos absolutamente natureza e cultura, ciência e sociedade, e Eles, incapazes de tal divisão, que confundem conhecimento e sociedade, signo e coisa, e percebem as coisas “como através de uma nuvem” (*ibid.*, p. 98). Com base nestas divisões a antropologia realizada pelos modernos classificaria as culturas de acordo com sua maior ou menor proximidade à Natureza e sua maior ou menor capacidade de separar coisas e signos: assim separam-se sociedades modernas de sociedades pré-modernas, a quem a irrefreável flecha do progresso em direção ao futuro levaria a realização cada vez mais antitética da primeira Grande Divisão, tendo a modernidade como referência e modelo de ponta.

Ao buscar compreender os processos históricos que fizeram dos seres-da-terra excessos para a política dominante, Cadena faz coro ao diagnóstico da antropologia moderna feito por Latour. A autora busca pensar a política através de duas noções de Chantal Mouffe<sup>10</sup>: a de prática política (*politics*) como declaração de antagonismos, uma prática sem predicados morais, de justa declaração de

---

<sup>10</sup> Ver MOUFFE, Chantal. 2000. **On the Political**. New York: Routledge.



amizade e inimizade, onde o adversário político é um estanho, um outro, cujo modo de vida precisa ser negado para o seu próprio ser afirmado; e a do campo político (*political*) que, por sua vez, é aquele que doma e trata tais antagonismos tornando-os habitáveis. Para Mouffe, segundo Cadena, o campo político é o que molda as ordens hegemônicas da política pois é nele que se seleciona o que será considerado conflito político e, por conseguinte, aqueles que tomarão parte das negociações. Cadena, porém, adiciona a este raciocínio que “a hegemonia não atua apenas na esfera do campo político” (CADENA, 2010, p. 343), na exclusão e inclusão de conflitos das ordens dominantes. Para ela, a hegemonia opera desde sua base através do poder que transforma o campo político em um campo de guerra pela vida: o Biopoder. Este não apenas atua nas tomadas de decisões sobre quem são os inimigos políticos mas, principalmente, incide sobre a consideração de quem “não é ao menos digno do status de inimigo” (*ibid.*, p. 343). Nas estratégias de morte inerentes à biopolítica, há quem nem precisa ser morto, apenas deixado para morrer: “mesmo inclusos no conceito de ‘Humanidade’, eles não contam pois estão muito próximos da ‘Natureza’” (*ibid.*, p. 343). São estes os que não podem ser considerados adversários políticos uma vez que “apenas os totalmente humanos (*fully humans*) engajam-se em antagonismos, e apenas eles podem transformar suas inimizades em relações de adversários” (*ibid.*, p. 344) – ou seja, apenas humanos podem se envolver em política.

Se a declaração de antagonismos é o que faz a prática política, o *silenciamento* destes antagonismos é o ponto chave da hegemonização. Cadena observa que, certo tempo, os antagonismos políticos entre colonizadores europeus e entidades outro-que-humanas nas Américas eram evidentes, como nas atribuições por parte da igreja católica de que estes eram inimigos diabólicos e que sua relação com humanos eram idolatrias a serem extirpadas, ou como nas guerras abertas contra nativos considerados improdutivos cujas terras deveriam ser incorporadas à civilização do homem branco. Historicamente, porém, o processo de prevalência da razão científica oclusa estes antagonismos:

O antagonismo deve ter sido silenciado gradualmente à medida que a razão ganhou terreno e, eventualmente, prevaleceu sobre a fé como regime de conhecimento/poder, e monopolizou a política para aqueles que conheciam através da ciência. A interação com as coisas através de

práticas não representacionais – a ausência da distinção entre significante e significado que permitia a prática científica moderna e a política – foi considerada equivalente à ausência de razão, mais especificamente de razão política (CADENA, 2010, p. 344, tradução minha).

Dessa forma, ao invés de fazer-se de antagonismos declarados em uma disputa aberta a um *pluriverso* crucial à possibilidade da política, o campo político constrói-se sobre antagonismos velados que atribuem ao mundo ocidental seu soberbo papel de único mundo civilizacional em comparação a quem povos, agora resumidos a “culturas”, são classificadas de acordo com sua maior ou menor proximidade ao conhecimento desta natureza única. Esta é então, para Cadena, a noção de política que eventualmente se tornou hegemônica: uma política construída sobre o antagonismo ontológico entre natureza e humanidade e a sentença do “Homem natural” e seus aliados não-humanos à extinção inevitável, antagonismo este ocultado sob uma única noção de “Humanidade” hierarquicamente organizada onde a atividade política é reservada a um grupo restrito. São estas as duas antíteses que, juntas, “declararam a extinção gradual de seres outro-que-humanos e os mundos em que eles existem” (*ibid.*, p. 344).

Já para Povinelli, esta imagem do Biopoder que opera através da vida e de estratégias de morte subentende e, ao mesmo tempo, revela ainda uma outra problemática, que é tão fundamental quanto ocultada pelo conceito de Biopoder. A esta formação a autora propõe o nome de “poder geontológico”, ou “Geontopoder” – “um conjunto de discursos, afetos e táticas usadas no liberalismo tardio para manter ou moldar as relações advindas da distinção entre Vida e Não-vida” (POVINELLI, 2016, p. 17, tradução minha).

Desde sua inauguração como um campo de reflexão filosófica, a ontologia tem sido definida por meio de problemas de ser e não ser, finitude e infinitude, o zero e o (múltiplo) um, muitos dos quais criam e pressupõem um tipo específico de entidade-estado, a saber, a vida. Nas ciências naturais, sociais e filosóficas, a “vida” age como uma divisão fundacional entre entidades que têm a capacidade de nascer, crescer, se reproduzir e morrer, e aquelas que não têm: biologia e geologia, bioquímica e geoquímica, vida e não vida (POVINELLI, 2014)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Entrevista transcrita e traduzida por Alyne Castro Costa para sua tese *Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno* (ver COSTA, 2019).

A ontologia ocidental, então, organiza os existentes a partir da distinção entre orgânico e inorgânico, concedendo relevância ontológica a apenas um dos lados por ter como ponto de partida e referência o vivente como ente dotado de mais realidade, autonomia e liberdade em oposição aos seres inanimados, estáveis e disponíveis. Se o comissário do governo australiano, no processo *Kenbi Land Claim*, não era capaz de acreditar que uma rocha podia ouvir, cheirar e interagir com humanos, é porque, em sua crença ontológica, rochas são minérios que não pensam e não agem, nem ao menos são vivos para tanto. O marcador dessa diferença abissal é o que Povinelli chama de Imaginário do Carbono: o conjunto de processos metabólicos – nascimento, crescimento, reprodução e morte – que a epistemologia ocidental atribui aos seres vivos biológicos, e que relega os considerados seres inorgânicos à posição de matéria inerte.

A crença na oposição ontológica bastante específica entre vivo e não vivo é subentendida às ações políticas e decisões econômicas do ocidente, considerada como fato dado, a mais inatacável e indiscutível realidade. Conceitua Povinelli, então, que aquilo que tradicionalmente no pensamento ocidental conhecemos como ontologia seria de fato, estritamente falando, uma *biontologia*, ideia cujo poder mais amplo está na sua “habilidade de transformar um plano de existência regional – os entendimentos ocidentais sobre quais entidades têm essas capacidades – em um arranjo global” (*ibid.*, 2017b).

O Geontopoder opera nas estratégias do liberalismo tardio, mas não emerge apenas agora como um substituto ao Biopoder, afinal “o Biopoder (a governança através de vida e morte) sempre dependeu de um geontopoder subentendido (a diferença entre o vivo e o inerte) (*id.*, 2016, pp. 17-18). O Antropoceno e seu correlato conceito de mudanças climáticas desvelam a atuação de um Geontopoder sempre insinuado e operante nas operações de governança do liberalismo colonial – um desvelamento através de suas limitações, pois “a possibilidade de que humanos sejam uma gigantesca força maligna que ameaça pôr em extinção a Vida planetária”, a consequente “emergência de ciências sintético naturais como a biogeoquímica” e a criação de um conceito como o de Antropoceno indicam “uma perfuração nos limites entre a autonomia da Vida em diferença e oposição à Não-vida” (*id.*, 2017a, p. 5). Assim, esta diferença antes

considerada referência e modelo de verdade, se afirma agora, ao tornar-se visível através do Antropoceno, como uma força política, um verdadeiro poder de diferenciação: mais do que traçar estratégias de vida e de morte, o Geontopoder atua para *manter a diferença* entre vida e não-vida nos âmbitos geológico e ontológico<sup>12</sup>. Assim, o Antropoceno e seu correlato conceito de mudança climática “não devem ser vistos apenas como eventos meteorológicos e geológicos, mas como um conjunto de distúrbios políticos e conceituais” (*ibid.*, p. 5) que têm um impacto dramático na organização do pensamento crítico e político do ocidente.

Com base nessas análises podemos aferir como a compreensão tornada hegemônica da separação ontológica entre Humanidade e Natureza fez-se historicamente por meio do que sempre foram disputas políticas, mesmo que os ocidentais jamais as tenham pensado dessa forma. Como escreve Latour, as guerras religiosas e de conquista engendradas pelos modernos foram, ao longo dos séculos, consideradas a seus olhos como consequências de sua incontornável tarefa de disseminar aos outros povos do mundo seus valores universais e indisputáveis, posto que mandatários sob autoridades incontestáveis: as leis da Natureza, os fatos da Ciência, a ordenação da Razão (cf. LATOUR, 2002, p. 26). Atendendo então ao “chamado da natureza”, os modernistas empenharam-se em ordenar o mundo num trabalho de *polícia* e “puderam dizer com orgulho que nunca estiveram em guerra com ninguém” (*ibid.*, p. 26, tradução minha) – o que mesmo em um primeiro contato com as posições políticas de povos não modernos como as apresentadas pela mediação de Cadena e Povinelli evidencia-se como falso. Se, como afirma Latour, “invocar a natureza não traz Paz” (*id.*, 2017, p. 34, tradução minha), certamente é a partir das vidas e mundos daqueles longamente afetados pelo Biopoder e o Geontopoder que os conflitos em nome da Natureza se fazem desde sempre largamente perceptíveis.

Dessa forma, a sobrevivência de epistemologias e ontologias outras frente à forçosa tentativa de unificação prematura de mundos divergentes sob o signo da Natureza se empreende historicamente como uma luta política, uma guerra de mundos em que estão em combate não apenas as que chamaríamos “culturas”

---

<sup>12</sup> A fórmula se revela como: “Vida (Vida {nascimento, crescimento, reprodução} v. Morte) v. Não-vida”. Do original: “Life (Life {birth, growth, reproduction} v. Death) v. Nonlife” (cf. POVINELLI, 2016. p.23).

mas, precisamente, *naturezas múltiplas*: formas de vida e agenciamento coletivo com arranjos particulares, coletivos de humanos e não-humanos que constroem seus próprios sujeitos e suas próprias naturezas, travam suas próprias batalhas políticas e são capazes de agir em defesa de seus mundos nos campos de guerras político-epistemológicas. Como conclui Cadena, “natureza – o que é, o que faz – não é uma entidade ‘apolítica’ como fomos ensinados a pensar” (CADENA, 2010, p. 350, tradução minha): a política começa antes da cultura e muito antes de ser considerada uma atividade exclusivamente humana.

\*\*\*

Se o que conhecemos por Natureza no pensamento ocidental podemos vislumbrar agora como uma categoria marcada de pensamento, um dos lados de uma Grande Divisão que fundamentou processos históricos de hegemonia ontológica, política e antropológica impulsionados pelo aparato da razão científica – o único regime de conhecimento verdadeiramente capaz de conhecer a natureza tal como ela é –, também temos nisso uma indicação que nos direciona a identificarmos qual humanidade é convocada ao lado da natureza como protagonista do Antropoceno. Se natureza e cultura são “um par pertencente a um único conceito” (LATOUR, 2017. p. 19), ao lado da natureza ocidental aparece também o *anthropos* ocidental, uma humanidade por princípio afastada da natureza, constituída como sujeito supremo frente aos objetos de seu domínio: os demais seres não-humanos e não-vivos, numa partição ontológica e metafísica de excepcionalidade que acaba por estender-se, como uma fronteira sempre empurrada (LÉVI-STRAUSS, 2013), à suposta superioridade de alguns humanos sobre outros. Divisão, fronteira, exceção parecem ser os motes a cercar o limitado reduto da humanidade ocidental.

E, como vimos, a comparação antropológica deste coletivo com outros ou, mais do que isso, a caracterização a partir destes de seu furor modernizante ontologicamente fundado, é o que nos faz capaz de lançar luz à especificidade deste pensamento ocidental que foi por muito tempo universalizado, subentendido e auto-evidente, a despeito de ter sempre passado ao largo de entender e explicar

as relações complexas e multiespecíficas que se travam na constituição das práticas de vida de outros povos. Assim sendo, no contexto da crise ambiental, ponto de partida desta dissertação, precisamos nos perguntar: se a Natureza como uma categoria marcada exclusiva ao pensamento ocidental não é, *jamaís foi* capaz de nomear o que outros coletivos entendem por suas próprias realidades – pelo contrário, foi a eles continuamente imposta como uma transcendência prematuramente unificante –, com que termos podemos pensar que todos eles experienciam um mesmo colapso natural eminente? Se não em uma Natureza universal, em qual espaço se desenrola a catástrofe? Afinal, será mesmo a catástrofe ambiental uma única que se abate igualmente a todos os coletivos ou haveria alguma espécie de *equivoco* nesta atribuição de significado comum?

### 3.2 UMA COMUNALIDADE EQUÍVOCA

Sem o recurso a uma natureza universal capaz de resumir as relações com o mundo estabelecidas por todos os povos, nossa busca por compreender a coletividade envolvida e convocada pela crise ambiental adquire outra complexidade. A pluralidade de manifestações socionaturais de desequilíbrios ambientais, como os relatórios científicos do mundo moderno e os relatos xamânicos do mundo yanomami, trazem à tona, ao serem comparadas sem uma natureza unificante ao fundo, o que parece ser uma complexa rede de agenciamentos e interferências mútuas. Essas cadeias de relações devem exceder a esfera conceitual que compreende uma única Natureza ao fundo de variadas culturas, como no modelo antropológico moderno, e, ao mesmo tempo, parecem escapar à concepção alternativa de um relativismo absoluto onde múltiplas naturezas-culturas jamais coincidiriam<sup>13</sup> – afinal, algum problema lhes parece comum. Em algum ponto ortogonal a estes modelos parece estar a possibilidade de pensarmos uma coletividade, isto é, as relações e agrupamentos que podem se dar sob um acontecimento como a crise ambiental ou, o que é premente, a união

---

<sup>13</sup> Sobre universalismos e relativismos nas comparações antropológicas ver LATOUR, 1994, pp. 101-104.

em torno da causa comum que é a sua superação – isso tudo sem subsumirmos a multiplicidade de formas de existência e agenciamentos coletivos que existem entre humanos e não-humanos. Sob o fenômeno dos desarranjos cósmicos multiversais, pensar a possibilidade dessa comunalidade requer que reflitamos, então, sobre quais as maneiras de tais desarranjos, como os entes são por eles convocados e por onde as desordens em diferentes mundos acabam por coincidir; em outras palavras: após perdermos o recurso a uma natureza universal, buscar uma comunalidade sob a crise ambiental passa por refletirmos em que termos e de acordo com quais parâmetros podemos conceber aquilo que temos em comum.

É habitando esta problemática que muitos autores debatem sobre os nomes e formas conceituais que são pertinentes para se pensar este período de profundos desarranjos e seus desdobramentos. Analisaremos a seguir, brevemente, algumas teorias propostas. A importância, para os autores, é menos a da procura por um conceito que bem corresponda à realidade dos fatos e mais a preocupação com a forma com que os termos propostos concebem os mundos e seus habitantes. Compreendemos isso pensando com Donna Haraway que a concepção de mundo e dos problemas que nos movem passa por uma construção material-semiótica, onde sempre “importa quais histórias contam histórias, quais conceitos pensam conceitos” (HARAWAY, 2016, p. 101). Isabelle Stengers também propõe que “nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita” (STENGERS, 2015, p. 37). Neste sentido, diferentes nomes podem suscitar diferentes formas de relação entre entes ou coletividades assim como diferentes espaço-temporalidades para os fenômenos; e, o que é urgente e configura o maior dos desafios, quais tipos e possibilidades de relações e alianças a serem construídas constituiriam a comunalidade que nos ajudaria a sobreviver à catástrofe por vir.

Parece possível pensarmos no Antropoceno como um conceito que desvela quase de imediato os problemas que o envolvem já por sua composição etimológica. O sufixo *-ceno* opera como um marcador de divisão temporal geológica numa época em que a noção mesma de tempo decompõe-se e as escalas geológicas confundem-se: vimos em 2.1 como a aceleração das mudanças ambientais desafiam as medidas e previsões científicas, capazes de projetar nas



transformações atuais ao mesmo tempo modelos do passado e do futuro geológico, um verdadeiro descompasso do tempo que é acompanhado de uma desmesura espacial quando alterações e efeitos locais e globais se implicam problemáticamente. Como sugerem Danowski e Viveiros de Castro, não se trata apenas de uma crise *no* tempo e *no* espaço, mas de uma corrosão feroz *do* tempo e *do* espaço (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014), um colapso generalizado das escalas espaciais e temporais. Nesse devir-caos espaço-temporal, o sujeito dramatizado pelo radical *anthropo-*, por sua vez, designa uma humanidade cujas ações se tornaram determinantes para a vida na Terra – a humanidade objeto de nosso estudo nesta monografia –, mas que não mais se reconhece em suas atribuições históricas e definições pretensamente universais. Podemos considerar, então, que nomear o Antropoceno é chamar a atenção para tais decomposições da realidade: não do mundo como realidade transcendental, mas do *nosso* mundo, o mundo como pensado pela tradição de ciência, política e história ocidental, um mundo que assiste, hoje, à sua derrocada auto-infligida.

Para Latour, por exemplo, o *anthropos* do Antropoceno “não é mais do que a perigosa ficção de um agente universal capaz de agir como uma única humanidade” (LATOURE, 2017, p. 246, tradução minha), uma alcunha que encobre a pluralidade heterogênea de interesses dos coletivos diante do problema que os move. A partição interna a esse grupo antes presumivelmente unificado é o que desenha os campos de batalha da guerra dos mundos, aquela que já reconhecemos como uma longa e histórica disputa política. Em tempos de catástrofes ambientais, a guerra dos mundos é protagonizada, para Latour, por dois diferentes grupos de combatentes: os Humanos, aqueles representados pelo homem moderno, um sujeito que habita uma Natureza universal e que pensa e regula o mundo a partir das Grandes Divisões da Constituição Moderna e, frente a eles, os Terranos, grupo constituído por humanos ou não-humanos que pensam o mundo e o constituem de múltiplas associações e alianças entre os diversos entes que povoam a existência (*id.*, 2017). Humanos e Terranos, para Latour, são combatentes politicamente implicados com a temporalidade e o território que habitam: “alguns de nós estão se preparando para viver como Terranos no Antropoceno; outros decidiram permanecer como Humanos no Holoceno” (*id.*,



2013). O Antropoceno seria então, para os não-mais-modernos, o tempo da redistribuição de agência: implica rejeitar o modelo Natureza/Cultura e pensar em arranjos que construam alianças ao lado dos Terranos contra os verdadeiros inimigos, os Humanos, responsáveis pelas catástrofes em curso. Dessa forma, a zona metamórfica do Antropoceno também provoca a necessária transição histórica para uma outra figura de mundo e territorialidade: em lugar de habitar uma Terra galileica que se confunde com a Natureza objetiva, urge reunir atores sob a entidade Gaia.

Gaia foi batizada por James Lovelock e Lynn Margulis<sup>14</sup> para pensar o complexo agenciamento de relações e processos biogeoquímicos que condicionam a vida no planeta. Gaia seria pensada, assim, não como uma rocha inerte e estável sobre a qual se desenrola a vida, mas uma entidade dinâmica cuja história é a das relações estabelecidas entre os agentes planetários orgânicos e inorgânicos – seres vivos, oceanos, microrganismos, clima, atmosfera, solos, etc. – e sua coevolução. Como interpretada e pensada por Latour, Gaia é composta de agentes que não são deanimados como eram os objetos inertes da antiga Natureza, uma vez que os agentes vivos de Gaia atuam modificando seu ambiente e seus vizinhos o quanto possível seguindo seus próprios interesses, a tal ponto de ser impossível distinguir o ambiente das próprias ações dos agentes (*id.*, 2017, p. 100). Estes, porém, também não seriam superanimados como transcendências com intencionalidade e propósito. Não há unificação prematura dos agentes de Gaia como uma totalidade de ação única, assim como não há partes: “há apenas conexões” (*id.*, p. 95) entre intencionalidades múltiplas. Pensar em Gaia, então, é pensar a “inseparabilidade ontológica universal entre ‘vivente’ e ‘ambiente’” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 118), assim como habitá-la é reconhecer os complexos riscos representados pelos desarranjos causados a estes agenciamentos. Compreendendo toda a multiplicidade de existentes e fenômenos que se encontra implicada na guerra do Antropoceno, habitar Gaia é pensar em possíveis formas de redesenhar as relações entre humanos e não-humanos – e tal

---

<sup>14</sup> Conferir “LOVELOCK, J. 2000 [1979]. *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press” e “*id.*, 2010. *Gaia: alerta final*. Tradução de Vera de Paula Assis, Jesus de Paula Assis. Rio de Janeiro: Intrínseca.”

esforço de tecer redes de relações é o que diferencia os Terranos que vivem em Gaia dos velhos Humanos que habitam ainda a Natureza holocênica.

Stengers, para quem Gaia também é uma figura central “no tempo das catástrofes”, a pensa a partir de sua aparição em nossas vidas como um “desconhecido maior que veio para ficar” (STENGERS, 2015, p. 41). A Intrusão de Gaia seria a intrusão em nossas histórias de uma transcendência que não mais podemos ignorar, essa “forma inédita, ou então esquecida, de transcendência” que, diferentemente da natureza, “é desprovida das altas qualidades que nos permitam invocá-la como árbitro, garantia ou recurso” (*ibid.*, p. 41). Gaia seria aqui um agenciamento de forças indiferentes aos nossos projetos, mas suscetível, pois a intrusão é sua reação àquilo que a provoca. Por isso, para Stengers, nomear Gaia é uma operação que se dirige a nós, os modernos, aqueles que precisam responder não à cega e indiferente Gaia, mas “tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão” (*ibid.*, p. 37).

Pensar Gaia como uma nova noção de mundo ou pensar o evento de sua intrusão produzem diferentes propostas na construção de uma comunalidade. Para Latour, não é possível que Gaia, em meio à Guerra do Antropoceno, apareça para colocar todos os coletivos imediatamente em acordo, mas se é questão de sobrevivência que se construa uma comunalidade que nos permita sobreviver ao Antropoceno, serão os Terranos aqueles capazes de estabelecer acordos de Paz e compor politicamente, diplomaticamente, uma nova universalidade que habite Gaia<sup>15</sup>. Mas a Intrusão de Gaia, para Stengers, provoca não um sentimento de pertencimento ou união, mas *mal-estar* uma vez que se trata de pensar o evento derradeiro da intrusão e a responsabilidade que adquirimos ao causá-lo. Seguir frente à intrusão de Gaia demanda que tenhamos cautela e atenção a seus processos e que “desaceleremos o raciocínio” como condição de possibilidade para uma política mais aberta: uma *cosmopolítica* que, distante da proposição de qualquer universalidade, propõe a aceitação de uma abertura total a diferentes possibilidades de política, mesmo as ainda não conhecidas (cf. STENGERS, 2018.).

---

<sup>15</sup> Para uma completa análise da proposta diplomática de Latour ver COSTA, 2014, 2017.

Da mesma forma, pensar o Antropoceno ou Intrusão de Gaia como um *evento* pode abrir possibilidades para pensarmos uma temporalidade contínua onde as desordens em curso não caracterizariam o tempo do fim, mas a transição para outro tempo de outras relações. É neste sentido que aponta Haraway ao recusar o conceito de Antropoceno como uma ferramenta, época ou história com que se pensar. Dentre suas razões destaca que a história contada pelo sistema mítico associado ao Antropoceno, que tem a espécie Homem como fazedora da História, termina mal: o protagonista, em sua aventura humanizante e modernizante, adquire superpoderes apenas para terminar em trágica detumescência (HARAWAY, 2016). Assim, o Antropoceno, para a autora, “é mais o nome de um evento de fronteira do que uma época”; um evento que “marca severas descontinuidades” e que devemos fazer “ser o mais curto possível e cultivar uns com os outros, de todas as formas imagináveis, épocas vindouras que reponham os refúgios” (*ibid.*, p. 100): o que precisamos é de histórias que promovam *continuidades (ongoingness)* temporais tanto quanto espaciais. Para isso, Haraway propõe pensarmos o que nomeia Chthuluceno<sup>16</sup>: narrativa de temporalidade contínua que resiste à figuração e demanda uma miríade de nomes, o Chthuluceno são tempo-espacos reais e possíveis criados pelas tentaculares forças e poderes terrestres do passado, presente e futuro que “conectam miríades de temporalidades e espacialidades” e miríades de entidades, “incluindo os mais-que-humanos, outro-que-humanos, os inumanos [...]” (*ibid.*, p. 101). Nessa terra se decompõe o reconhecimento de nós próprios como humanos: “nós somos húmus, não Homo, não *anthropos*; nós somos compostos, não pós-humanos” (idem, p. 55, tradução minha). Para Haraway, até mesmo uma Gaia “desenrolada” seria melhor situada na espaço-temporalidade tentacular do Chthuluceno.

Para Cadena também o Antropoceno pode ser compreendido como um momento histórico. Para a autora, o que testemunhamos é o fim do “Antropo-não-visto”<sup>17</sup>, conceito que pensa o processo desenrolado por séculos daquela guerra

---

<sup>16</sup> Apesar da similaridade com o nome do monstro misógino e misantropo de H.P. Lovecraft, o Chthulu de Haraway, além de diferentemente grafado, faz referência aos deuses e espíritos gregos habitantes do mundo subterrâneo.

<sup>17</sup> Do original em inglês “*Anthropo-not-seen*” (CADENA, 2015). A versão em português do texto de Cadena publicada pelo Instituto de Estudos Brasileiros, que utilizamos como referência, traduz o termo como “Antropo-cego”. Optei, contudo, por manter a tradução literal para preservar o adjetivo

silenciosa entre um *anthropos* cuja vontade é a de colocar a distinção entre Natureza e Cultura como uma obrigação a todos os públicos e destruir a quem desobedecê-la e, de outro lado, um *anthropos* desobediente que nutre interações e composições com outros-que-humanos de uma forma que excede essa distinção imposta “e é, portanto, *não apenas humano*” (CADENA, 2018, p. 101). Ambos habitam a dimensão do “não visto”, mesmo que de forma antagônica: no caso do *anthropos* homogeneizante, o “não visto” é a sua vontade de destruição que, por sua vez, torna “não vista” a condição de vida dos seres desobedientes. No Antropoceno, as práticas de interações afetivas e não representativas com seres outro-que-humanos, que continuaram ocorrendo em todo o mundo a despeito da imposição dicotômica, se fazem visíveis manifestando seu excesso. Dessa forma, o Antropoceno é o momento histórico em que “a guerra contra as práticas desobedientes de produção de mundo se voltou contra o mundo que a travava e, ao fazê-lo, revelou também *a impossibilidade de destruição* de[stes] mundos” (*ibid.*, p. 114, grifo meu): no mesmo momento em que o antropo-*não-visto* como “o processo organizado de destruição” de mundos adquire seu maior poder e velocidade, a partir do antropo-*não-visto* como a “rejeição dos mundos à sua própria destruição” surgem histórias que podem trazer à tona “um público que ainda não existe” (*ibid.*, p. 105) e suas práticas desobedientes de produção de mundo. Assim, o silêncio que encobria a guerra pode chegar ao fim e, “paradoxalmente, a era do Antropoceno pode testemunhar o histórico fim do antropo-*não-visto*” (*ibid.*, p. 115).

A potência transformadora do Antropoceno consiste, para Cadena, nas *alianças inesperadas* que surgem entre os diferentes mundos que lutam contra sua destruição. A autora sugere que estas associações apontam para uma possibilidade de composição política feita de acordos não de comunalidades, mas de “incomunidades”: alianças que levem em conta não apenas as coincidências nas formas de composição de mundo ou seus interesses idênticos, mas incluam também as *divergências*; um acordo sustentado por “interesses em comum que não são o mesmo interesse”, em que as partes possam “convergir sem se tornarem as mesmas” (*ibid.*, p. 113). Pensar tais acordos, especular sobre a composição de

---

“não-visto” do original que julgo facilitar a compreensão do conceito, mesmo a prejuízo da rima sonora.

alianças onde exista a possibilidade de equívocos, pode, assim, “incluir uma discussão sobre o mundo único como uma condição ontológica que os participantes da aliança não compartilham de forma homogênea” (ibid., p. 113): porque os acordos não se dão entre diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, mas sim correspondem a mundos que *não são* simplesmente os mesmos.

As proposições de “mil nomes de Gaia”<sup>18</sup> e os arranjos de suas comunidades que analisamos acima em sobrevoo fazem parte de um esforço conjunto de se criar epistemologias, políticas, metafísicas que nos orientem em meio ao declive da aventura ocidental: são tentativas de inventar “mitologias adequadas ao presente” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 17) que propõem alternativas e, ao mesmo tempo, uma profusão de novas questões a serem pensadas que não temos, nesta dissertação, espaço para conhecer profundamente. Não obstante, nos deteremos aqui a pensar alguns aspectos ontológicos da maior importância que perpassam as proposições de nomes para esta comunalidade ainda a ser descoberta.

Podemos notar uma direção em comum que tomam estas diferentes formas de pensar mundos: procuram não apenas situar-se em meio aos eventos do presente, mas, ao abrir possibilidades para pensarmos histórias que não apenas a trajetória do homem sobre a natureza, buscam *multiplicar mundos* para fora daqueles pensados na clausura conceitual do ocidente. O que compreendemos aqui é que não são simplesmente formas diferentes de contar a mesma história sobre o mundo, mas, sim, diferentes mundos que se expressam através de suas histórias, de onde surge o desafio imposto pelas e para as práticas políticas e teorias epistemológicas e ontológicas do nosso tempo: o de como diferentes mundos podem, como propõe Cadena, *coincidir sem se tornarem os mesmos*.

Partindo da compreensão de que temos todos, agora, que nos haver com um problema comum, o do desornamento das condições materiais de vida em diferentes mundos, ao mesmo tempo em que rejeitamos o arcabouço conceitual da antropologia e filosofia modernas que nos levariam a pensar uma comunalidade unívoca, é através da noção de *equívoco*, já mencionada acima no pensamento de

---

<sup>18</sup> “Os mil nomes de Gaia” foi título do colóquio internacional realizado no ano de 2014 na cidade do Rio de Janeiro, o qual contou com a presença e contribuição da maioria dos pensadores e das pensadoras utilizadas como referência para esta dissertação.

Cadena, que pensaremos aqui essa problemática. Se a unificação precoce de mundos que se estabelecia como projeto de progresso se revela agora como um verdadeiro processo de destruição de mundos, se coloca ao pensamento que se pretende não colonial o desafio de não propor a ideia transcendental de uma única Terra como realidade material – o que constitui um desafio por exigir a superação do pensamento epistemológico e político fundamentado em uma ontologia única e universal em direção a um que se permita pensar ontologias múltiplas e divergentes. É isto o que defende Patrice Maniglier no artigo *¿Cuántos planetas Tierra?* (2016) ao se propor analisar a aparição da Terra como “um novo tipo de ser” no cenário da história e os “desafios ontológicos consideráveis” que esta impõe. Para tais compreensões, justamente, Maniglier considera muito útil a noção de antropologia como atividade de *equivocação controlada*, o que buscaremos entender a seguir.

\*\*\*

Maniglier sugere que a maior questão filosófica e antropológica que se coloca ao nosso presente histórico é a de compreender a unidade da Terra. O problema consistiria, justamente, em entendermos sua *globalidade*: o que esta significa quando observamos acontecimentos – como o aquecimento global, por exemplo – que provocam uma cadeia de reações capazes de afetar todos os seres e que, ao mesmo tempo, se manifestam localmente de formas diferentes e em mecanismos diversos. Maniglier destaca que “a diferença entre local e global não é quantitativa, é qualitativa” (MANIGLIER, 2016, p. 202, tradução minha): eventos globais são globais porque, justamente, acontecimentos sucedidos em diferentes lugares e que colocam diferentes seres em relação não são necessariamente e exatamente a mesma coisa, mas são “parte de algo que se deve interpretar como uma unidade em algum sentido” (*ibid.*, p. 206, tradução minha). Como entender essa unidade consiste, precisamente, no grande problema filosófico em questão.

Compreender a unidade da Terra a partir das “Ciências da Terra”, talvez como a série de sistemas dinâmicos que se impactam mutuamente tal qual os apresentados pelos relatórios do IPCC, seria afirmar que a Terra como tal é

identificável com “algo” objetivo, o que seria, mais uma vez, “impor uma definição particular daquilo que compartilhamos ou temos em comum” (*ibid.*, p. 207, tradução minha). A existência e efetivação prática deste tipo de realidade global invocaria, também, um poder global: pensar a unidade da Terra como explicada pelas ciências seria, também, aceitar que estas seriam as únicas capazes de dizer quais são e onde estão os problemas, que somente a geo-engenharia pode explicar como resolvê-los, que apenas as instituições internacionais são qualificadas para determinar o que é bom ou mau para a Terra, etc. É justamente dessa forma, entende Maniglier, que as políticas hegemônicas do nosso tempo se fazem: são *políticas da Terra*, como sugere Povinelli com os conceitos de Geontopolítica e Geontopoder. A transcendência da Terra como um objeto científico, acima e afastada dos encontros reais entre os diversos agentes que a fazem, seria o “novo caminho pelo qual a boa e velha situação colonial perduraria” (*ibid.*, p. 208). Para caminhar na direção contrária, esta problemática demanda uma postura intelectual que seja antídoto ao colonialismo, o que, neste caso, consiste em pensar “uma forma de pluralismo ontológico radical” (*ibid.*, p. 200).

Maniglier sugere que o surgimento desse novo ator global, a Terra, provoca na antropologia um movimento que chama de “virada geológica”:

Enquanto no passado a questão acerca do que tínhamos em comum se concentrava no problema dos *anthropos*, sendo a antropologia a arte de complicar a relação entre o universal e as diferenças, hoje em dia parece que já não é a questão do *anthropos* o que condensa a suspeita de que a identificação do que temos em comum é apenas a subsunção hegemônica de todas as partes sob a lei de apenas uma delas; é antes a Terra, o geos, o elemento disputado. Nossa pergunta não é mais “o que significa que somos todos humanos?” mas “o que significa que todos temos o mesmo problema, a Terra?” Nosso problema não é mais um problema de universalidade, mas um problema de *globalidade*. Não é uma questão de identidade – por exemplo, a identidade de uma essência humana – mas uma questão de *totalidade*. A questão filosófica mais crítica hoje não é como fazer reivindicações universalmente válidas, mas como unir formas de unidade que são incompatíveis (*ibid.*, p. 209, grifos do autor, tradução minha).

A virada geológica na antropologia sucederia a assim chamada “virada ontológica”, quando a impossibilidade de efetuar comparações simétricas entre “culturas” criou espaço para que o “ser” se tornasse a base comparativa. Agora, porém, em que nos havemos com um ser como a Terra, único e não unificado, o



problema da antropologia se torna o de pensar as variações da Terra dentro de si própria: não “a variação cultural nem a variação ontológica, senão as *variações geontológicas*” (*ibid.*, p. 203) – conceito que Maniglier toma de empréstimo a Povinelli (2016), quem o propõe como forma de pensar os distintos arranjos ontológicos existentes.

O conceito de Povinelli (que aqui compreendemos com a ajuda de Alyne Costa) sugere que cada coletivo, humano e não-humano, organiza seus arranjos cosmológicos de modo próprio, admitindo ou recusando seres nos planos da existência; nesta relação, “seres e plano se encontram em imanência recíproca: o plano forma os arranjos de existentes e é por eles constituído” (COSTA, 2019, p. 97). É, justamente, *a relação* o que os constitui, “nenhum dos elementos preexistindo ao outro ou existindo fora da relação com o outro” (*ibid.*, p. 97). É a estes arranjos, distintos e próprios a cada coletivo, que Povinelli chama de *geontologias*. Cada uma delas possui sua lógica de organização: enquanto a geontologia ocidental organiza seus entes de acordo com a lógica biontológica de vivo e não-vivo, outros coletivos organizam seus seres de acordo com uma ontologia totalmente outra, onde humanos e rochas podem compartilhar das mesmas qualidades e tecer relações afetivas, como na ontologia dos Belyuen que conhecemos anteriormente. Isso tudo implica pensarmos, aqui, que a forma como a Terra é pensada entre os Belyuen é radicalmente diferente da forma como a Terra é pensada na ontologia ocidental, e aqui destacamos um fator importante da variação geontológica pensada por Povinelli: não há um referencial ou padrão em relação ao qual cada um dos arranjos poderia ser classificado como mais ou menos real, mais ou menos correto; não há pontos de referência externos pois cada uma das geontologias cria, recria e transforma seus próprios referenciais. Enfim, não há uma ontologia transcendental que define a unidade da Terra; do contrário, e precisamente, “as ‘ontologias’”, no plural, é que “seriam regiões da Terra” (MANIGLIER, 2016, p. 203).

A partir disso Maniglier sugere que “a unidade da Terra não é separável das formas em que esta unidade se dá em cada localidade” e, ao mesmo tempo, que “a localidade [...] é uma construção divergente de tal globalidade em si mesma” (*ibid.*, p. 200); ou ainda mais do que isso: a Terra não seria uma identidade



transcendental, acima e anterior às relações efetuadas por seus existentes, mas uma totalidade que só existe “*devido às e em tais conexões*” globais divergentes entre seus atores. A unidade da Terra não poderia ser, então, pensada como unívoca, mas tão somente como uma *unidade equívoca*: uma totalidade que existe somente nas “dinâmicas das versões divergentes de si mesma” (*ibid.*, p. 210).

É por esse caráter equívoco da unidade da Terra que Maniglier sugere que a ciência mais bem posicionada para lidar com este novo ator é “a antropologia, entendida como a arte da equivocação controlada” (*ibid.*, p. 201). Essa teoria referenciada por Maniglier foi formulada por Eduardo Viveiros de Castro<sup>19</sup> e consiste, em linhas gerais, na atividade de tradução antropológica cuja função não seria a de colocar em evidência as aparentes equivalências entre significados e símbolos mas a de deixar emergir, *não perder de vista as diferenças* imanentes a estas supostas equivalências.

Cadena (2010), ao pensar a emergência política da indigeinidade nos Andes, faz referência ao conceito de equivocação de uma forma que nos auxilia na compreensão da ideia. Para ela, a emergência dos indígenas no debate político, por trazerem consigo os seres-da-terra como atores políticos que excedem e desafiam a política tradicional, compõem uma articulação entre diferentes por meio de conexões parciais: conforme pensadas por Marilyn Strathern, conexões em que o agregado é “nem singular nem plural, nem um nem muitos, um circuito de conexões mais do que partes juntadas” (STRATHERN, 2004, p. 54 *apud*. CADENA, 2010, p. 347) em que a entidade resultante é *mais que uma, mas menos que duas*. Neste sentido, pensa Cadena que a indigeinidade nos Andes faz-se em uma articulação histórico-política complexa entre “mais que um, mas menos que dois, mundos socionaturais” (*ibid.*, p. 347): suas articulações trabalham com a distinção ontológica Natureza/Cultura da política tradicional ao mesmo tempo em que a excedem. Exemplo disso é quando “Natureza” ou “Pachamama” são reconhecidas como seres de direitos – constituem, aqui, uma “entidade cultura-natureza” onde a noção de cultura inclui os outros-que-humanos que costumamos pensar como natureza. Assim, no intervalo entre dois mundos com duas situações linguísticas

---

<sup>19</sup> Neste momento do texto nos deteremos a analisar como Maniglier (2016) e Cadena (2010) fazem uso da noção de equivocação e, na próxima seção, nos debruçaremos mais profundamente nos aspectos da sua formulação por Viveiros de Castro.

diferentes, “natureza” e “cultura” podem ser compreendidas como “espaços de relações de equivocação” (*ibid.*, p. 350).

A equivocação aqui não se limita ao fato de palavras homônimas significarem coisas diferentes, o que a reduziria a um problema de representação em relação a uma realidade sempre unívoca. Mais do que isso: equivocações emergem como modos de comunicação onde perspectivas a partir de diferentes mundos “usam termos homônimos para se referirem a *coisas que não são as mesmas*” (*ibid.*, p. 351, grifo meu). Quando Cadena fala em Ausangate e quando seu amigo Nazario fala em Ausangate, eles estão e, ao mesmo tempo, não estão falando da mesma coisa: por um lado Ausangate é uma montanha e, por outro, é um ser dotado de subjetividade. Ausangate é mais que uma e menos que duas: um espaço de equivocação entre diferentes mundos socionaturais, onde nenhum deles é mais ou menos real que outro. Por isso cabe ressaltar, por fim, que este equívoco não pode ser compreendido como um erro pois, na inexistência de uma realidade que transcenda os dois pontos de vista, tal “erro” não poderia, jamais, ser corrigido. Do contrário, o erro consistiria precisamente em buscar uma realidade unívoca por trás de pontos de vista equívocos. Ter o controle sobre o processo de tradução antropológica significa então evidenciar as diferenças entre os homônimos traduzidos ao ter em vista os diferentes mundos que são expressos por cada um dos pontos de vista. Pensar em Ausangate não poderia ser diferente de pensar os diferentes mundos colocados em conexões parciais através de sua equivocação – e aqui já se torna evidente como esta concepção de equivocação ultrapassa o campo semântico e traz consigo consequências ontológicas profundas.

É habitando esta possibilidade de uma pluralidade ontológica que Maniglier pensa que a Terra existe “*apenas no encontro entre as diferentes variantes de si mesma*” (MANIGLIER, 2016, p. 211, grifo meu), uma identidade característica dos seres globais. “A Terra mesma só existe como equívoca” (*ibid.*, p. 211, grifo meu), ou seja, existe porque está sendo traduzida entre suas diferentes multiplicidades, como “no preciso momento em que [a entidade apresentada pelos relatórios do] IPCC se converte na grande terra-floresta de Davi Kopenawa” (*ibid.*, p. 211). Aqui se coloca em ação a equivocação controlada quando compreendemos que uma variante se converte em outra sem que qualquer delas seja uma metáfora ou

representação da outra. A Terra é mais que uma, mas menos que duas, e por isso argumenta Maniglier que podemos concordar com os ativistas que nos lembram que não existe “planeta B”, mas apenas se não perdermos de vista que esta unidade da Terra não é, e não pode ser, unívoca. “A Terra é nossa verdadeira equivocação” (*ibid.*, p. 209), inevitável e massiva.

É nesta direção que nos voltamos ao pensar, nessa dissertação, em Gaia, na Terra, na Terra-floresta e em suas outras designações: como nomes que divergem formas de pensar espaços, tempos e relações, e constituem uma totalidade equívoca ao se conectarem parcialmente enquanto expressões de diferentes mundos – alguns em uma antiga luta contra a imposição de uma única transcendência material, outros em processo de serem repensados e reconstruídos, todos parte de um acontecimento global que os coloca em relação de diferentes formas, pensadas por diferentes atores, em diferentes temporalidades.

No capítulo anterior perguntávamos se, uma vez que diferentes culturas experienciam o que parece ser uma mesma crise ambiental, seria a natureza o ponto de conversão para uma noção universal de humanidade. Afora não mais termos, aqui, o aparato da noção de culturas, uma vez que pensamos os diferentes arranjos coletivos como múltiplos mundos socionaturais compostos e organizados por/em diferentes geontologias, ampliamos também aquilo que pensamos como a crise ambiental: podemos ainda pensá-la como uma única, possivelmente, mas apenas no sentido de uma unidade global composta pelas diferentes versões de si mesma expressas por/em cada um desses mundos socionaturais. Quando Maniglier afirma que “a Terra é o terreno forçado do encontro” (*ibid.*, p. 211), podemos entender que a crise ambiental, assim como a Terra como equivocação, existe *na medida em que* coloca estes diferentes mundos em relação forçada: não é um problema ou um acontecimento que se resumiria pelo conceito de Antropoceno, no evento da Intrusão de Gaia ou da Queda do Céu, e nem mesmo seria algo como um mega acontecimento que finalmente coincidiria todas as catástrofes em um único evento final; o problema existe *porque e enquanto* provoca desordens equívocas em diferentes arranjos ontológicos, existe porque entre diferentes arranjos ocorrem eventos temporalmente equívocos, porque os atores

dos acontecimentos desempenham papéis equívocos, porque tais acontecimentos se desenrolam em espaços equívocos. Em conclusão, pensamos que a crise ambiental não poderia ser mais do que as variações espaciais, temporais, agenciais, cosmológicas de si mesma: uma variedade de crises (desarranjos) em uma multiplicidade de ambientes (mundos) que se encontram em relação forçada de intersecção equívoca – a crise ambiental é *um problema equívoco*, aquele tipo de acontecimento que é único, mas se expressa de diferentes formas e em diferentes mecanismos em cada ponto de vista tido como expressão de um mundo socionatural.

Quanto à noção de humanidade, por fim, nos parece evidente não mais haver alicerces a sustentar sua universalidade, seja ela originária como a descendência comum de uma única mãe-Natureza, ou por ocasião da catástrofe como um universal negativo. Se a crise ambiental nos afeta a todos, mesmo que de forma diferente e desigual, mas sem dúvida a todos nós, a questão toda se converte em pensar o que é este “todos nós”, e não restam dúvidas de que não podemos defini-lo simplesmente como o Humano. A noção de coletividade exigida pelo problema da crise ambiental parece ser a de um nós não homogêneo, não hegemônico, um “nós complexo” (CADENA, 2019) que urge ser pensado junto dos dissidentes do Antropo-não-visto, dos Terranos de Gaia, dos humanos e não-humanos, vivos e não-vivos que são convocados de uma forma ou outra por esse encontro forçado. Não sem razão, como construir possibilidades de alianças entre diferentes mundos que atendam ao interesse comum (que não é o mesmo) de escapar ao problema é a questão premente que move e perpassa, de forma geral, todos os estudos em que nos baseamos nessa dissertação.

Retornaremos a esta questão adiante; desta vez, porém, desde uma outra via: o “outro lado” da relação de equivocação. O movimento de contorno que buscarei fazer será proposto através de nossa questão principal, a da busca pelo *anthropos* do Antropoceno, uma questão que pode ser convertida em equívoca se posicionada em um ponto tangente entre diferentes mundos. Como é próprio da atividade da equivocação controlada, questões equívocas colocam em trânsito os diferentes mundos que interagem na relação de tradução, e este trânsito poderia, afinal, apresentar a nós caminhos de investigação que ainda não conhecemos.

Para tanto, nos dedicaremos no próximo capítulo a pensar com Davi Kopenawa e Ailton Krenak aquilo que suas filosofias expõem a respeito do desarranjo cósmico experienciado e refletido em seus mundos, declarações abertamente endereçadas aos causadores de tais distúrbios intersocionaturais. Antes disso, porém, algumas considerações metodológicas adicionais são necessárias.

### 3.3 A VIA DUPLA DA EQUIVOCAÇÃO

Antes de pensarmos através de outros mundos expressos por outros pontos de vista da catástrofe, precisamos fazer breves considerações metodológicas sobre o uso da equivocação como teoria e prática antropológica e filosófica. Nossa referência é a teoria elaborada por Eduardo Viveiros de Castro como exposta sobretudo em *Metafísicas Canibais* (2018). No livro, a noção de equivocação controlada é apresentada como elemento de um projeto mais amplo de elaboração de uma concepção antropológica cuja principal base é a teoria do *perspectivismo ameríndio*: como veremos nesta seção, um conjunto de ideias e práticas ameríndias que têm, diz o autor, alto “potencial de perturbação intelectual” (*ibid.*, p. 33) de ordem metodológica, política, ontológica que podemos conhecer neste e em outros textos de referência<sup>20</sup>. Já vimos na seção anterior uma consequência ontológica da maior importância que surge da teoria da equivocação controlada, ou a possibilita: a aceitação de que diferentes mundos são expressos nas relações de tradução antropológica, que essas se fazem não entre diferentes representações de um mesmo mundo, mas entre mundos diversos expressos por cada perspectiva ao fundo dos quais inexiste qualquer referencial transcendental ou absoluto para comparação. A essa noção ontológica, que emerge da análise dos pressupostos cosmológicos da metafísica ameríndia que conheceremos abaixo, Viveiros de Castro chama, numa transformação simétrica e inversa dos termos da antropologia multiculturalista ocidental, de *Multinaturalismo*.

---

<sup>20</sup> São eles: Viveiros de Castro 1996, [2002] 2017 e 2004.

O Multinaturalismo é uma noção ontológica da qual o Perspectivismo é teoria epistemológica. Elaborado por Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima<sup>21</sup>, o Perspectivismo é uma teoria do ideal de conhecimento ameríndio segundo o qual, para “talvez todos” os povos do Novo Mundo, “o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista” onde “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências” (*ibid.*, p. 42). Em uma inversão dos predicados conceituais das categorias modernas, que pensam a unicidade da natureza pela universalidade objetiva dos corpos e a multiplicidade das culturas pela particularidade objetiva dos espíritos, “a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (*ibid.*, p. 43): os diferentes tipos de agentes subjetivos humanos e não-humanos que povoam o universo são “providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas” (*ibid.*, p. 43), sendo seus corpos o marcador visível e relacional da diferenciação perspectiva; na forma simplificada da inversão, “a ‘cultura’ ou sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular” (*ibid.*, 43).

O que faz com que tais diferentes perspectivas não possam ser compreendidas como diferentes representações de um mundo, ressalta Viveiros de Castro, é o atributo de que representações são propriedades do espírito, e aqui o ponto de vista está no corpo: “todos os seres vêem (‘representam’) o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem” (*id.*, 1996, p. 127). Ou seja, os diferentes seres, por verem da mesma forma coisas diversas, possuem em suas experiências de mundo conceitos análogos; o que muda de uma espécie a outra é “apenas” a referência destes conceitos. “O que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; [...] o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial” (*ibid.*, p. 127): a diferença aqui não é a representação de um objeto “x” feita diferentemente por humanos e jaguares ou antas justamente porque, para o perspectivismo, não existe uma coisa em si em meio a essa relação. Não há objetos em si: existem apenas “multiplicidades imediatamente relacionais”

---

<sup>21</sup> As fontes básicas de Lima indicadas pelo autor são: “‘O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi’. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996” e “*Um peixe olhou para mim: O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp/NuTI/ISA, 2005”.

(*id.*, 2018, p. 67). Entre humanos e jaguares isso significa dizer que o sujeito da perspectiva bebe *ou* o sangue *ou* a cerveja, a depender de seus atributos corporais, e o que existe é apenas *o limite*, “*a borda* por onde essas duas substâncias ‘afins’ comunicam e divergem” (*ibid.*, p. 67).

Esta concepção multinaturalista coloca grandes problemas filosóficos e práticos para os ameríndios: nas relações interespecíficas que se travam em seus mundos, o problema onto-epistemológico que se enfrenta não é o de encontrar um sinônimo (“uma representação correferencial”) em sua própria língua para como outras espécies chamam um objeto que existiria fora e independente desta relação mas, em um mundo de “mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas” (*ibid.*, p. 68), o verdadeiro problema que se impõe é o de “contornar o equívoco” que seria entender que quando o jaguar diz “cerveja” ele esteja se referindo à mesma *coisa* que nós – um erro fatal pois referir a mesma *coisa* que um jaguar é o mesmo que habitar sua perspectiva, deslocamento corpóreo que representa um risco sempre eminente ao cotidiano dos povos ameríndios. Num mundo de “epistemologia constante e ontologias variáveis”, a estabilização do corpo em meio à multiplicidade de sujeitos e ontologias que habitam o cosmos depende daquilo que é o propósito da tradução relacional: “não perder de vista a diferença oculta dentro dos *homônimos* equívocos que conectam-separam nossa língua da das outras espécies” (*ibid.*, p. 68).

Aqui já se faz ver a teoria da equivocação controlada. O que de mais interessante há na formulação por Viveiros de Castro é que a equivocidade como noção antropológica surge no momento em que “o problema de como se coloca a tradução *para* o pensamento ameríndio se torna o problema da tradução *do* perspectivismo nos termos da onto-semiótica da antropologia ocidental” (*ibid.*, p. 67, grifo do autor). Ou seja, ao tentar compreender os termos dos problemas filosóficos que se impõem aos povos ameríndios no administrar da tradução perspectiva – ofício reflexivo e prático que cabe às pessoas multinaturais dos xamãs –, a antropologia interioriza sua própria “condição transformacional”: sendo o perspectivismo indígena “uma doutrina do equívoco” (*ibid.*, p. 87), da alteridade referencial de conceitos homônimos, sua apreensão por nossa antropologia depende precisamente da interiorização da *categoria* do equívoco, não como erro



interpretativo, como já vimos, mas como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas.

Isso porque “traduzir o perspectivismo ameríndio é lançar mão da imagem de tradução que ele contém” (*ibid.*, p. 87), o que não poderia ser de outra forma uma vez que explicar o perspectivismo tomando como base mononaturalismo e o multiculturalismo resultaria na negação e deslegitimação de seu próprio objeto. Daqui mesmo surge a noção de multinaturalismo – propriamente, do esforço imaginativo e conceitual de compreender o perspectivismo como ideal de conhecimento indígena: se existe um óbvio equívoco na atribuição de nossos conceitos fundamentais à cosmologia desses outros povos, o par conceitual Natureza/Cultura, ao invés de imediatamente negado, pode ser reposicionado<sup>22</sup> para uma função comparativa que sirva à tradução cultural, esta sendo a tarefa distintiva da antropologia. E o que é o mais importante, fazê-lo sem que se perca de vista o constante equívoco nas atribuições destes predicados, o que constitui, afinal, o movimento de equivocidade controlada.

Para o autor, aí está algo que a antropologia “deve” aos povos que estuda: de modo geral, “os mais interessantes conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das próprias sociedades que elas pretendem explicar” (*ibid.*, p. 20). Viveiros de Castro propõe a reconceitualização do procedimento antropológico euroacadêmico de comparação ao considerar a equivocidade como regra constitutiva ao método, como a “condição de possibilidade e limite da empresa antropológica” (*ibid.*, p. 87). Se a boa tradução é aquela que permite que os conceitos alheios subvertam – *equivoquem* – o dispositivo conceitual do tradutor, a antropologia como atividade de tradução deve se reconhecer, de fato, como uma “anamorfose discursiva das etnoantropologias dos povos estudados” (*ibid.*, p. 24) e interiorizar, assim, sua própria condição transformacional. Para ele, a antropologia se aproxima, dessa forma, de sua missão de ser a “a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (*ibid.*, p. 20).

---

<sup>22</sup> Mais precisamente, o multinaturalismo é construído em um reposicionamento das cartas conceituais da antropologia ocidental em dupla torção de termos e funções: uma natureza única ao fundo de múltiplas culturas se converte na unicidade como cultura e na multiplicidade como natureza (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 69).



Uma última e importante observação é necessária para nossa conclusão: na teoria antropológica de Viveiros de Castro, “fazer antropologia é *comparar antropologias*” (*ibid.*, p. 84), pois toda cultura é um dispositivo de comparações internas em continuidade ontológica com as comparações externas. O perspectivismo, assim, não é apenas um objeto para a antropologia, mas, como uma teoria relacional ameríndia, “é uma *outra antropologia*” e, no final das contas, “uma *contra-antropologia*” (*ibid.*, p. 72) pois coloca em evidência o sujeito de conhecimento, um *contra-sujeito* com seus próprios dispositivos e termos de comparação e tradução interna ou externa. Assim, a importância da requalificação do procedimento de tradução antropológica através da equivocação é a de designar um procedimento que *comunica através de diferenças* “em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós ‘estávamos dizendo’” (*ibid.*, p. 910). Potencializar a equivocação é impulsionar a relação mútua entre as diferentes perspectivas, uma relação de transformação relacional em que o observador está necessariamente implicado com o observado. Esta é a dupla via da equivocação: ao mesmo tempo, a “nossa” antropologia e a “deles” em uma relação sempre equívoca mas potente, capaz de causar em ambas as perspectivas uma variação de forma e de estrutura da imaginação conceitual.

Este é o potencial de transformação da teoria do perspectivismo ameríndio: não apenas um objeto de estudo para a antropologia, nem mesmo um simples conceito, o perspectivismo é “um conceito de conceito” (*ibid.*, p. 73) que projeta uma outra ideia de antropologia e propõe “um outro modo de criação de conceitos que não o ‘filosófico’” (*ibid.*, p. 32) – o que se caracteriza não por uma recusa da filosofia como ideal de conhecimento, mas por trazer “ao centro do palco da antropologia” uma outra filosofia: “em uma notável reviravolta”, escreve Lévi-Strauss, não a “nossa” filosofia, mas a “deles” (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 720 *apud*. Viveiros de Castro em 2018, pp. 30-31). E, para Viveiros de Castro, o emprego mais interessante deste conceito de conceito, dessa outra filosofia, não é o de classificar aquelas cosmologias que nós consideramos exóticas, mas, sim, o de “analisar (contra-analisar) antropologias que nos são demasiadamente familiares” (*ibid.*, p. 73).

Esta é, enfim, a concepção de comparação antropológica que habitaremos ao estudar, no próximo capítulo, as filosofias de Ailton Krenak e Davi Kopenawa: uma vez que “toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio” (*ibid.*, p. 96), e tendo em mente o permanente equívoco com que se dão as relações interculturais, buscaremos efetuar com elas uma análise de nosso próprio pensamento. O objetivo não é meramente narcísico; antes, se encontra inserido na proposta de Viveiros de Castro do *anti-narciso*: a de buscar no outro não o reflexo perfeito de nossa própria imagem, mas “uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos” (MANIGLIER, 2015, *apud.* VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 21) – isto é, ver-nos equivocadamente através do outro, na interlocução com este, implicados por sua outra antropologia e sua outra filosofia. Dessa forma, aqueles para quem a humanidade representa uma outra coisa (como veremos) talvez nos devolvam dela uma imagem que não reconheçamos.

## 4 A HUMANIDADE NO ESPELHO

*Então é hora de vocês ficarem em silêncio. Chegou a hora de ouvir. Vocês precisam de nós, os prisioneiros do seu mundo, para entenderem a si mesmos. Porque a coisa é tão simples: não há ganho neste mundo, há apenas vida.*

Kay Sara

### 4.1 CONTATOS DISSONANTES

*Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira.*

Davi Kopenawa

Davi Kopenawa e Ailton Krenak são locutores que se colocam no entrecaminho entre dois mundos. Ambos exprimem, em seus discursos, a habilidade diplomática de cruzar fronteiras e administrar relações intermundos – se esta perícia é própria ao ofício xamânico exercido por Kopenawa, tal habilidade faz de Krenak, grande articulador político, um “xamã cultural” (cf. KRENAK; MEIRELLES, 2020). Este traço da criatividade intelectual e política de ambos se faz evidente através dos elementos semânticos e simbólicos de sua comunicação, que misturam o vocabulário dos interlocutores e as referências míticas e cosmológicas de seu povo. Tal complexo não é um simples intermeado linguístico; ele revela, sobretudo, uma dinâmica inventiva que é própria a suas cosmologias.

Nos fala Bruce Albert (1993) como os acontecimentos narrados pela memória ancestral transmitida entre gerações dos povos ameríndios passam longe de ser fatos ou preceitos imutáveis: suas cosmologias são constantemente reelaboradas no contexto dos dinamismos sociais em que estão incluídas. Suas falas – em se tratando dos comentários de Albert, especialmente as falas de Kopenawa – remetem-se a “um espaço de relações e referências interétnicas por definição” (*ibid.*, p. 24). Assim sendo, “a reprodução cultural” dos grupos indígenas e “o registro simbólico da história em curso” (cf. *ibid.*) fazem sentido apenas no contexto das intertextualidades sociais que os envolvem.

O contato com os brancos se mostra, então, como um acontecimento central à criação e reelaboração da memória mítica dos povos indígenas. O contato é um vetor de atualizações da memória ancestral que dá base aos termos e impressões da relação interétnica entre indígenas e brancos e fundamenta as interpretações dos acontecimentos recentes. Tal relação, problemática e fundamentalmente equívoca, se dá em um campo tangencial habitado por discordâncias de várias sortes que são exploradas e potencializadas pela crítica intercultural elaborada pelos pensadores. Ora, como veremos nesta seção, tais divergências constituem a base do criticismo intercultural que elaboram em relação aos brancos e se concentra radicalmente, como poderemos identificar, em torno dos significados e predicados atribuídos à noção de natureza.

Albert destaca que os temas “ecológicos” dos discursos de Kopenawa são especialmente relevantes, não apenas pela importância óbvia decorrente da “tragédia humana e cosmológica” da destruição de seu habitat pelos garimpeiros, mas também pelo fato de o ambientalismo ter sido “o idioma político dominante do movimento indigenista” (*ibid.*, p. 5) no final do século XX frente à população e ao estado-nação brasileiro. Contudo, se a coadunação política entre indígenas e brancos se deu pela via do ambientalismo, é também através dela que se salientam os limites de tal associação interétnica: a fronteira cultural, por vezes obliterada pelos “mal-entendidos produtivos” (SAHLINS, 1981, p. 72 *apud*. ALBERT, 1993, p. 5) em nome de objetivos políticos, se redesenha a traços firmes quando se trata de aceitar as premissas culturais e históricas do ambientalismo político dos brancos.

Albert remete-se à “história da nossa invenção da Natureza” (*ibid.*, p. 18) para compreender as ambivalentes associações frequentemente feitas entre esta e os povos indígenas: em relação à natureza pensada pela economia política, uma natureza civilizada e cenário inerte de potências produtivas destinadas à exploração, os indígenas são bestiais remanescentes da pré-história; em relação à natureza selvagem, essência da totalidade que excede o dispositivo de objetivação, os indígenas são ecologistas edênicos. Para Albert, não há diferença relevante entre as duas imagens de natureza em relação a seus princípios. Se à natureza quantificável enquanto recurso são associados os predicados dos exploradores da floresta, tal fato não exime de controvérsias os princípios do ambientalismo político

e de um indigenismo “ideologicamente simpático, embora culturalmente equivocado” (*ibid.*, p. 19): “exploração ou preservação da Natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada enquanto instância separada da sociedade e a ela subjugada” (*ibid.*, p. 19).

É contra tal visão de uma natureza objetificada que Kopenawa continuamente se coloca ao afirmar a diversidade multiespecífica de habitantes da floresta como uma complexa rede de agenciamentos cósmicos que está muito longe de ser a materialidade inerte pensada pelos brancos. É tal multitude de forças componentes da floresta que Kopenawa, em uma tradução diplomática a partir dos quadros do ambientalismo político, compara com o que os brancos chamam de “natureza”:

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também a sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*. A imagem do valor de fertilidade *ně roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos. Os espíritos sapo, os espíritos jacaré e os espíritos peixe são os donos dos rios, assim como os espíritos arara, papagaio, anta e veado e todos os outros espíritos animais são os donos da floresta. Assim é (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 475).

*Urihi-a*, a terra-floresta habitada e animada pelos espíritos xamânicos, é incompatível com a visão de natureza-objeto dos brancos que “dizem para si mesmos que podem se apoderar dela para saquear as casas, os caminhos e o alimento dos *xapiri* como bem quiserem!” (*ibid.*, p. 476). Esse esvaziamento e objetificação, estando presente também na visão dos ambientalistas, se estende ao significado mesmo da ação de protegê-la. Em oposição ao desejo de proteção ativa de uma natureza que é preciosa, mas inerte e indefesa, o “proteger a floresta” professado por Kopenawa carrega toda a complexidade de *Urihi-a*: protegê-la é, duplamente, resultado da ação das forças e agências extra-humanas dos *xapiri* e, também, de seu próprio trabalho xamânico e diplomático. Enquanto articulador intermundos, Kopenawa não fala sobre guardar a natureza sob tutela, mas sobre

protegê-la da ignorância daqueles que a maltratam: proteger (*noamãi-*) a terra, a floresta (*urihi*), em yanomami equivale a “recusar-se a entregar” (cf. ALBERT, 1993). O trabalho conjunto feito por *xapiris* e xamãs, assim como o trabalho de comunicação intercultural feita pelo líder político, têm o objetivo de preservar da predação externa as tramas sociais e os intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram sua existência.

Ainda acerca do vocabulário ambientalista, Kopenawa reconhece as “palavras de ecologia” como similares às palavras de proteção da floresta que os Yanomami conhecem desde sempre. É quando falam de ecologia que os brancos se assemelham mais a seus ancestrais Yanomami, mesmo que tenham inventado essas palavras apenas recentemente porque “sua própria floresta já desapareceu” (KOPENAWA *apud*. ALBERT, 1993, p. 21) e “porque sua terra está ficando cada vez mais quente” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480). À diferença do que significa para os brancos, a ecologia está associada para Kopenawa à complexa trama social que sustenta a *Urihi-a* – “na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol!” (*ibid.*, p. 480) – e ao aprendizado ancestral de seu povo que aprendeu com Omama como deveriam viver na floresta:

Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido. Só achavam que era bonita, e que devia permanecer assim para sempre. As palavras da ecologia, para eles, eram achar que Omama tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la. E só. Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos (*ibid.*, p. 480).

E se apesar dos mal-entendidos Kopenawa conforma dialógica e diplomaticamente sua visão da floresta à noção de natureza dos brancos e a noção de sua proteção à ideia de ecologia, o mesmo não ocorre com a noção de meio ambiente. Para o xamã, o termo carrega o simbologismo da fragmentação e da profunda exterioridade do ambiente em relação ao humano. Ao associá-lo às ações de demarcar terras, procedimentos da política institucional que são vistos como verdadeiros recortes da floresta, Kopenawa rejeita categoricamente a noção de “meio” por remeter-se a uma ideia de floresta dividida:

Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. [...] Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira (*ibid.*, p. 484).

Mesmo na acomodação conceitual aos termos do ambientalismo de seus interlocutores, a rejeição ao utilitarismo protecionista e à objetificação de uma natureza exterior é o marcador de um proeminente limite interétnico, “revelando uma fronteira além da qual, do ponto de vista indígena, a interculturalidade política do discurso ecologista não pode ser mais mantida” (ALBERT, 1993, p. 21).

Fazendo uma breve menção a Ailton Krenak, podemos notar que também em seu pensamento a noção de inseparabilidade da natureza serve de base à crítica intercultural. Para Krenak, a alienação que nos faz pensar que a natureza é uma coisa e nós somos outra salienta a necessidade de recuperar um sentido de continuidade: “estar dentro da terra, dentro da natureza. Ecologia não é você adaptar a natureza ao seu gosto. É você estar dentro do gosto da natureza” (KRENAK, 2019b, p. 23). Assim, diferentemente das noções de sustentabilidade ou desenvolvimento sustentável, que Krenak rejeita por seguirem dando suporte à ideia da dominância dos humanos sobre uma natureza-recurso, o autor afirma a necessidade de cultivar uma natureza como amplitude cósmica de que o auto-intitulado humano é inseparável, a despeito da “distinção abissal” entre humano e não-humano que existe no pensamento do ocidente (KRENAK, 2017): “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (*id.*, 2019, p. 17).

Como veremos neste capítulo, a divergência sobre a noção e significado de natureza e a suposta centralidade do humano, ou dos brancos, dentre outros seres é pressuposto afirmado e continuamente explicitado pelos pensadores em sua análise e crítica contra-antropológica. Esta impressão, construída ao longo do contato com os brancos, carrega a identificação de uma série de aparatos e faltas espirituais dos brancos que são pressupostos a sua visão da natureza-objeto e culminam em seu comportamento destrutivo. Veremos abaixo como várias dessas características são apresentadas pelos autores em memórias sobre o



acontecimento primeiro do contato, das quais nos valeremos como introdução a sua análise contra-antropológica. O que entendemos é que o contato compreendido como a chegada primeira dos brancos a terras indígenas é fato memorial constantemente reelaborado a partir da criativa dinâmica entre memória mítica e fatos recentes – a partir das impressões mutáveis do encontro que está sempre acontecendo (KRENAK, 2015). Vemos que os fatos narrados do contato refletem e, ao mesmo tempo, fundam a contra-antropologia sobre os brancos, dinâmicas cruzadas que elucidam as mais marcantes caracterizações destes sob a perspectiva da memória coletiva expressa pelos locutores.

Kopenawa reconhece, em sua interpretação do acontecimento do contato, o reencontro dos Yanomami com irmãos antigos que foram morar longe, mas que eram conhecidos aos Yanomami em sua memória ancestral. O retorno dos brancos a suas terras de origem, embora esperado, é registrado como motivo de forte comoção entre os seus antepassados:

Quando viram aqueles forasteiros pela primeira vez, nossos maiores acharam que fossem fantasmas. Ficaram com muito medo, e disseram a si mesmos: “Devem ser os fantasmas dos mortos que voltam entre nós!”. Mais tarde, entenderam que podia tratar-se dos ancestrais de *Hayowari* que *Omama* havia transformado em estrangeiros *napë* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 2520).

Embora os *napë*, como são até hoje referidos os brancos pelos Yanomami, compartilhassem com estes uma origem comum, as boas intenções esperadas de tal retorno longínquo foram gradualmente eliminadas ao longo da intensificação do contato.

[Nossos maiores] pensaram então que aqueles habitantes de terras longínquas deviam ter retornado à floresta por generosidade, para trazer suas mercadorias para os Yanomami, que não possuíam nenhuma. Hoje, ninguém mais pensa nada disso! Vimos os brancos espalharem suas epidemias e nos matarem com suas espingardas. Vimo-los destruírem a floresta e os rios. Sabemos que podem ser avaros e maus e que seu pensamento costuma ser cheio de escuridão (*ibid.*, p. 252).

Do reconhecimento de uma origem mítica comum à identificação de uma estrangeiridade radical, as impressões históricas sobre os brancos são sempre

motivadas pela percepção de um comportamento predatório com consequências mortíferas.

Nossos antigos xamãs já falavam dos brancos muito antes de eles nos encontrarem na floresta. Seus antepassados não descobriram essa terra, não! Chegaram como visitantes! Porém, logo depois de terem chegado, não pararam mais de devastá-la e de retalhar sua imagem em pedaços, que começaram a repartir entre si. Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje. Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. Esta é, desde o primeiro tempo, a terra de *Omama*. Antes de serem dizimados pelas fumaças de epidemia, os nossos eram aqui muito numerosos. Naqueles tempos antigos, não havia motores, nem aviões, nem carros. Não havia óleo nem gasolina. Os homens, a floresta e o céu ainda não estavam doentes de todas essas coisas (*ibid.*, p. 253).

Por parte de Ailton Krenak lemos, em relação ao acontecimento do contato, o que podemos entender como sua própria narrativa da conhecida Anedota das Antilhas. Krenak avança ligeiramente em comparação ao que se lê na interpretação clássica por Lévi-Strauss (2013): além do etnocentrismo recíproco mas assimétrico entre europeus e nativos, aparente na procura daqueles por uma alma dos nativos e na busca destes pela espécie de corpo dos invasores, Krenak afirma uma preocupação também dos indígenas com a qualidade da alma do outro:

Quando os nativos dessa terra viram pela primeira vez os portugueses, tiveram dúvidas se eles tinham um corpo. Se tinham um corpo de verdade, que respirava, que transpirava. Um corpo! Então, eles pegam alguns daqueles europeus e os afogam. E ficam esperando para ver se eles vão boiar, se vão feder. E esperam, esperaram. Daí, começam a desconfiar que sim, que aqueles *krai*, aqueles brancos, devem ter um corpo. "Isso pode ser um corpo", pensam. Depois de colocar os corpos para secar, eles observam e falam: "Parece um corpo." Começam a investigar aquela matéria, e também o tipo de espírito que habita aqueles corpos. E até se aquele corpo era mesmo o daquela pessoa, porque ela poderia estar num outro corpo, não é? Ou ela poderia ser o que os Krenak chamam de *Nandjon* - um fantasma que tem uma natureza de espírito, ou o fantasma de um espírito. Os nativos investigam e descobrem que os *Krai* não são *Nandjon*, mas que têm espíritos de outra qualidade: as entidades donas do ouro, do ferro, das armas, de todo esse aparato que vai se ligar às ferramentas usadas pelos brancos para mexer no mundo (KRENAK, 2019b, p. 23).

Mesmo corpo, outros espíritos. Permanecem ocultas pelo locutor as circunstâncias e termos da investigação da natureza da alma dos invasores, mas parece tratar-se, mais uma vez, da atualização da memória coletiva através dos fatos em acontecimento: à ótica da catástrofe que se abate continuamente sobre as vidas e terras dos povos nativos, os invasores ostentam espíritos relativos a ouro, a ferro e a armas. Tais aparatos são vinculados diretamente ao impulso predatório dos visitantes longínquos em uma ligação entre espírito e técnica:

Antes de nos apropriarmos<sup>23</sup> do metal para fazer as ferramentas, nós estávamos mais próximos dos nossos outros parentes, de todas as outras humanidades que só movimentam o mundo com as mãos, com o corpo. Quando a gente começou a enfiar sondas na terra, produziu os espíritos que fazem as ferramentas que imprimem a marca deles na Terra. São eles que estão fabricando o Antropoceno (ibid., p. 23).

Nos aprofundaremos, neste último capítulo da dissertação, na compreensão destas características dos brancos identificadas e reinterpretadas desde o contato até o presente e que, como podemos aferir, fundamentam as radicais diferenças intermundos, como as percepções inconciliáveis sobre a natureza que culminam na catástrofe em curso. Da origem ancestral comum à diferenciação cultural, a alteridade radical identificada no comportamento predatório, a apropriação do metal e a despersonalização do mundo: buscaremos entender de que forma os brancos interferem na terra-floresta e como podem estar fabricando o Antropoceno. Teremos também uma indicação de quais são, afinal, os limites que se impõem, desde quem ou onde, às atuais condições deste comportamento destrutivo.

## 4.2 O FORASTEIRO CANIBAL

*Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito.*

Davi Kopenawa

---

<sup>23</sup> O uso do pronome “nós” por Ailton Krenak nessa narrativa e em outras é claramente performática, parte da generosidade diplomática que faz o locutor colocar-se lado a lado com seu ouvinte durante seu discurso.

O compartilhamento da origem ancestral e um conhecimento sobre a existência dos brancos que antecede o momento do contato são elementos comuns e fortemente presentes nos pensamentos de Krenak e de Kopenawa. Krenak relata como na generalidade das tribos antigas do território que viria a se chamar Brasil já havia há bastante tempo, antes do contato direto com os brancos, profecias sobre sua chegada como o retorno de um irmão “que saiu do nosso convívio e nós não sabíamos mais onde estava” (KRENAK, 2015, p. 160). Apesar de a profecia lembrar esse forasteiro como um irmão que estaria voltando para casa, os antigos, por saberem que vivera longe por muitas gerações e aprendera outras tecnologias, linguagens e organizações, não sabiam prever o que este irmão estaria pensando e querendo em seu retorno.

Criados da mesma espuma com que Omama criou os Yanomami e outros parentes próximos, os brancos, relata Kopenawa, são parte “da gente antiga” criada por Omama e apenas “tornaram-se forasteiros bem mais tarde” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 231)<sup>24</sup>. Apesar de terem sido colocados em terras distantes, os antigos xamãs Yanomami continuaram fazendo dançar<sup>25</sup> as imagens desses forasteiros: espectros dos “ancestrais brancos tornados outros que agora dançam para nós como espíritos *xapiri*” (*ibid.*, p. 229), “que se parecem com os brancos mas são muito bonitos” (*ibid.*, p. 228).

Apesar da origem comum, a alteridade prevista na profecia do retorno dos brancos confirma-se como ameaça após o contato, quando os brancos, para Krenak, são reconhecidos como o irmão que, tendo ido embora, retirou-se também do sentido de humanidade que os povos daqui estavam construindo: “um sujeito que aprendeu muita coisa longe de casa, esqueceu muitas vezes de onde ele é e tem dificuldade de saber para onde está indo” (KRENAK, 2015, p. 162). Para Kopenawa, esta é justamente a característica que causa a divergência de caminhos feita pelos brancos e também o que define sua relação com toda a história ancestral: o esquecimento. “Esqueceram que Omama os criou. Perderam as

---

<sup>24</sup> Sobre a narração da criação das gentes por Omama, ver KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 231-233.

<sup>25</sup> “Fazer dançar” pode ser compreendido como o ato de convocar para uma sessão xamânica os espíritos *xapiri*, onde os cantos e danças se fazem como meio de aprendizado, comunicação e negociação.

palavras de seus maiores. Esqueceram o que eram no primeiro tempo, *quando eles também tinham cultura*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 252, grifo meu).

Kopenawa define o termo “cultura” como “as coisas que Omama nos ensinou e que continuamos a fazer”; ter uma cultura é, portanto, “continuar sendo como eram os nossos ancestrais” (*ibid.*, p. 640). O desvio de caminho dos brancos é, assim, atribuído à adoção de novos costumes devido ao esquecimento das palavras de Omama que pode ter sido causado por Yoasi, seu “irmão mau”. “Os ancestrais que os brancos chamam de portugueses eram mesmo filhos de Yoasi. Mal haviam chegado, já começaram a mentir aos habitantes da floresta. Fingiram amizade e generosidade, mas então suas palavras começaram a mudar” (*ibid.*, p. 252). Yoasi, nas narrativas míticas, é responsável por introduzir a morte “na mente e no sopro” dos Yanomami no momento de sua criação por Omama, que tencionava fazê-los belos e eternos. Então, que os brancos sejam associados a Yoasi, o criador da morte, se deve, justamente, às percepções dos efeitos mortíferos do contato: “suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de Omama” (*ibid.*, p. 83).

Ao contrário dos ensinamentos belos e bons de Omama, as palavras de Yoasi são distorcidas, são “palavras de esquecimento”, diretamente relacionadas a desordens cósmicas e maus costumes. As palavras de mentira e ganância destruidora proferidas pelos brancos só podem ter sido aprendidas, então, com Yoasi – até mesmo a diferença marcada entre Natureza-objeto e natureza cosmológica parece provir desse esquecimento da cultura e das palavras de Omama, que Kopenawa por vezes identifica como as palavras da natureza: “Assim fala Omamë: ‘Não destruam o lugar onde moram os meus genros [os Yanomami] e meus espíritos xamânicos!’ É assim que a ‘natureza’ fala aos brancos, mas eles não entendem. São surdos e ignorantes” (KOPENAWA apud. ALBERT, 1993, p. 20).

Ademais, o esquecimento das palavras de Omama e a adoção das palavras de Yoasi são, para Kopenawa, sintomas de uma outra condição deficitária dos brancos que sucede o abandono dos costumes ancestrais: a sua incapacidade de sonhar. Esta falta constitui um grande problema para o xamã para quem, por

ofício, o ato de sonhar se apresenta como pressuposto fundamental para a comunicação cósmica. É através do sonho que se formam os primeiros vínculos entre futuros xamãs e os *xapiri* que “colocam nele seus olhos”. Kopenawa narra aventuras longínquas e acontecimentos míticos presenciadas por sua imagem quando levada em sonho pelos *xapiri*<sup>26</sup>, um “estado de fantasma” ainda confuso mas que se assemelha ao do trabalho xamânico que é alcançado após um longo aprendizado com os mais velhos e através da inalação do pó de *yãkoana*, alimento dos espíritos. Sonho e transe xamânico se assemelham no ofício dos xamãs como o meio por onde acessam continuamente a visão dos espíritos e de uma floresta que é invisível para pessoas comuns. E se em yanomami os verbos ver e conhecer são constituídos pelo mesmo radical (ver: *taai* ou *taprai*; conhecer: *tai*, cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 677), isso aponta para o preceito epistemológico de que o sonho é condição necessária para o verdadeiro conhecimento:

Não falo da floresta sem saber. Contemplei a imagem da fertilidade de suas árvores e a da gordura de seus animais de caça. Escuto a voz dos espíritos abelha que vivem em suas flores e a dos seres do vento que mandam para longe as fumaças de epidemia. Faço dançar os espíritos dos animais e dos peixes. Faço descer a imagem dos rios e da terra. Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder da *yãkoana*. Seu espírito, *Urihinari*, e o de *Omama* só são visíveis aos olhos dos xamãs. São suas palavras que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento (*ibid.*, p. 391).

O verdadeiro conhecimento da floresta e dos *xapiri*, alcançado apenas através das relações estreitas e trocas estabelecidas entre estes e o xamã, se opõe assim radicalmente ao modo de conhecer dos brancos, que “não sabem sonhar de verdade” (*ibid.*, p. 460). Sua exótica forma de estudar através de escritas em papel, chamadas por Kopenawa de “desenhos em peles de imagem” ou “peles de árvore” (que já são por si só verdadeiras subversões dos ensinamentos de Omama), destaca mais uma vez o fato de serem muito esquecidos, por terem que escrever as palavras que aprendem com seus maiores e olhá-las continuamente. Sua maior nocividade radica, porém, no fato de essas peles de imagem propagarem entre os brancos apenas o seu próprio pensamento:

---

<sup>26</sup> Cf. capítulo 3 de KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 88-109.

[Os brancos] ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só têm pensamentos errados a seu respeito. Já os xamãs não desenham nenhum dizer sobre ela, nem rabiscam traçados da terra. [...] Seu pensamento guarda as palavras do que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e fazê-los circular entre eles. Desse modo, *estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos* (*ibid.*, p. 455, grifo meu).

Assim, o estudo solipsista dos brancos é consequência dramática de seu sonho também solipsista: os brancos “dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (*ibid.*, p. 390). Seu pensamento é “curto e obscuro” por serem incapazes de sonhar e, por consequência, ver e ouvir os espíritos da floresta – uma ignorância que se reflete ainda, por fim, em suas “falas emaranhadas”.

Sendo a política o principal meio de contato dos indígenas com a sociedade dominante que os cerca, Kopenawa identifica com essa prática as palavras dos brancos, no sentido amplo daquilo que dizem e fazem. As palavras dos brancos, então, carregam as tentativas de manipulação e engodo típicas à política intercultural dos brancos, que Kopenawa, sempre atento às formas de comunicação e negociação intererpecíficas, rejeita como palavras de maléfica alteridade.

Não queremos mais ouvi-las [as palavras dos brancos]. Para nós, política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo do sonho e que preferimos, pois são nossas mesmo (*ibid.*, p. 390).

Também para Krenak a política dos brancos se manifesta com palavras de fronteiras limitadas que parecem não oferecer alternativas de existência para fora das possibilidades de seu pensamento predatório. A política, para ele, é

um aparato que depende cada vez mais da exaustão das florestas, dos rios, das montanhas, nos colocando num dilema em que parece que a única possibilidade para que comunidades humanas continuem a existir é à custa da exaustão de todas as outras partes da vida (KRENAK, 2019, p. 45-6).



Provenientes de esquecimento e solipsismo, incapazes de conceber existências fora do que está tão fortemente preso a seu próprio pensamento, as palavras dos brancos, enganosas e enganadas, terminam por expressar aquilo em que seu pensamento está verdadeiramente fixado: para Kopenawa, o que os brancos seguem e reproduzem no mundo se manifesta principalmente através das “palavras da mercadoria”.

\*\*\*

De forasteiros com olhos e ouvidos de fantasma e falas emaranhadas, é através das *mercadorias* que os brancos mostram sua face mais nefasta. As mercadorias, principalmente aquelas fabricadas a partir dos minérios que retiram do solo, apresentam-se como o símbolo máximo da predação dos brancos contra os povos indígenas, vetores dos mais diversos distúrbios físicos, oníricos, coletivos, por serem materialidade resultante dos processos perturbadores da ordem e condutores da morte no caminho da cidade até a floresta.

O ato de escavar a terra na procura frenética por metais para o desenvolvimento de sua técnica e fabricação de objetos manufaturados é a grande marca distintiva do povo da mercadoria. Pela sua insistência em um modo de vida dependente da extração de minérios do solo, estes antialimentos subterrâneos, os brancos possuem o arquétipo do metal, da gasolina e das ferramentas. Kopenawa e Krenak relatam ambas impressões iniciais muito fortes em relação a estes elementos em seus primeiros contatos com os brancos. O pavor relatado por Kopenawa quando, ainda criança, viu os brancos pela primeira vez, tinha direta relação com os objetos estranhos que carregavam:

Tinham uma aparência horrível. Eram feios e peludos. Alguns eram de uma brancura assustadora. Perguntava a mim mesmo o que podiam ser seus sapatos, relógios e óculos. [...] Além do mais, eles manipulavam sem parar vários tipos de coisas que me pareciam tão estranhas e assustadoras quanto eles próprios. [...] Eu tinha medo até da luz que saía de suas lanternas. Mas temia ainda mais o ronco de seus motores, as vozes de seus rádios e os estampidos de suas espingardas. O cheiro da sua gasolina me deixava enjoado. A fumaça de seus cigarros me dava medo de adoecer. Em suma, eu pensava que deviam mesmo ser seres

maléficos *ně wãri*, famintos de carne humana! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 244).

Krenak também relembra os fortes cheiros e barulhos estrondosos que acompanharam a chegada do povo da cidade para arrancar as árvores no entorno de onde sua família vivia.

Eu lembro que foi a primeira vez na minha vida que eu senti cheiro de diesel, cheiro de graxa e de diesel. E eu estranhava pra caramba, eu achava muito ruim o cheiro de graxa e de diesel, porque o diesel era o combustível que os caminhões grandões que entravam para tirar nossa mata usavam. E era aquele calor, aquela poeira danada, aqueles caminhões passando levando a mata embora. E eu não tinha uma percepção dessa coisa de meio ambiente, desses trens assim mais complexos, mas eu sabia que aqueles caras estavam roubando uma coisa impagável. Hoje eu sei que eles estavam acabando com o meio ambiente, eles estavam acabando com as nossas nascentes, com as nossas águas, com os pássaros, com os bichos que eu amo. Mas na minha inocência o que eu sentia é que aqueles caras eram desagradáveis, que eles fediam a diesel e graxa e que aqueles caminhões eram barulhentos (KRENAK, 2015, p. 184).

Kopenawa procura motivos históricos para a ganância dos brancos pelo metal. Em seu conhecimento mítico, antigamente existiam poucas ferramentas de metal, que apenas Omama possuía. Os brancos, porém, em mais um momento de esquecimento das palavras de Omama e influenciados por Yoasi (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 358), passaram a cobiçá-las em demasia:

No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. [...] Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada. [Os filhos e netos dos antepassados mais sábios] começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles. [...] Omama tinha ensinado a seus pais o uso de algumas ferramentas metálicas. Mas já não se satisfaziam mais com isso. Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: '*Haixopë!* Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria!' [...] (*ibid.*, p. 407).

A auto-apreciação dos brancos por sua destreza em fabricar mercadorias parece justificar o seu desmedido desejo de possuí-las: um desejo que, em Yanomami, equivale à “avidez eufórica ou gozo sexual” (*ibid.*, p. 668), obscena cobiça que “esfumaça seu pensamento” e “o fecha para todas as outras coisas”. “Foi com essas palavras de mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios” (*ibid.*, p. 407) apenas para fabricá-las, ações impensáveis sob outras condições por suas consequências atrozes.

Diretamente constituidora da imagem dos brancos, a mercadoria atinge, no pensamento de Kopenawa, a categoria de um conceito dos mais relevantes da história do contato. A palavra yanomami usada para defini-la é *matihi*, uma palavra antiga que possui uma série de atribuições, todas carregadas de significados simbólico de troca social inter e intracomunitária: chamam *matihi* aos adornos de festa feitos com penas de caças capazes de evocar a beleza dos espíritos *xapiri*, e também aos ossos e cinzas dos familiares mortos<sup>27</sup>. Kopenawa conta que *matihi* é uma palavra poderosa dada por seus antepassados para nomearem coisas valiosas, cujo valor “é maior até do que o que os brancos dão ao ouro que tanto cobiçam” (*ibid.*, p. 409). Apenas posteriormente, ao longo da intensificação do contato, a palavra foi usada para se referir aos objetos dos brancos que eram, também, valiosos por serem ferramentas dantes raras aos Yanomami, e cujo valor atrativo estava em sua praticidade na execução do trabalho cotidiano e nas possibilidades de sua troca.

O significado da posse de mercadorias entre os Yanomami destoa fortemente do que sua posse significa para os brancos. Enquanto estes as acumulam em grandes prateleiras empoeiradas e as recusam a quem as pede, como se possuíssem um valor em si mesmas, as mercadorias dos yanomami carregam um valor de troca determinado em relação à morte: “dá-se porque se morre” (ALBERT, 1993, p. 15). A consciência sobre a própria morte e a ausência da noção de propriedade privada motivam a generosidade que os Yanonami desejam fazer perdurar em lugar de sua ganância representada em um objeto órfão.

---

<sup>27</sup> Para os significados mais detalhados da palavra *matihi*, ver KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 408-409.

As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não as dêssemos, continuariam existindo após nossa morte, mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que sobrevivem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 409).

É a partir deste contraste que a ganância acumuladora dos brancos se mostra escandalosa: o diagnóstico de Kopenawa é que “eles querem ignorar a morte” (*ibid.*, p. 390). Krenak o acompanha ao identificar que “a maior parte das invenções é uma tentativa de nós, humanos, nos projetarmos em matéria para além de nossos corpos. Isso nos dá sensação de poder, de permanência, a ilusão de que vamos continuar existindo” (KRENAK, 2020, p. 17). Para Krenak, a identificação suprema de si pela mercadoria, “um fenômeno que afeta a vida e o estado mental das pessoas do planeta inteiro” (*ibid.*, p. 69), é um embaraço cognitivo que resume todas as nossas experiências com o externo e resulta na desconexão e descolamento com a experiência de viver na Terra.

Como disse o pajé yanomami Davi Kopenawa, o mundo acredita que tudo é mercadoria, a ponto de projetar nela tudo o que somos capazes de experimentar. A experiência das pessoas em diferentes lugares do mundo se projeta na mercadoria, significando que ela é tudo o que está fora de nós (*id.*, 2019, p. 45).

A projeção de si no mundo, mais uma qualidade solipsista, confere à mercadoria um valor ilusório que se sobrepõe ao valor da floresta que os brancos destroem com seu trabalho produtivo; uma floresta que, porém, possui um valor “alto demais para ser comprado por quem quer que seja” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 354). Kopenawa se coloca categoricamente na defensiva contra aqueles que acreditam poder dissuadi-lo da defesa da floresta ao oferecer-lhe “montanhas de suas mercadorias” em troca. O xamã vê com clareza que desejar as mercadorias dos brancos serviria apenas para emaranhar também seu próprio pensamento e fazê-lo esquecer as palavras de seus ancestrais – o que, à luz da história do contato, seria um caminho direto para a morte: “foi o que sempre ocorreu, desde

que nossos antigos cobiçaram as suas ferramentas [dos brancos] pela primeira vez, há muito tempo. Essa é a verdade” (*ibid.*, 2015, p. 354).

A chegada dos brancos à floresta coincide historicamente com a incidência de epidemias sempre associadas à retirada dos elementos patológicos subterrâneos e à predação decorrente da fumaça de sua combustão e derretimento. Vimos a correlação patológica entre o metal e as epidemias na seção 2.2 desta dissertação, mas a retomamos aqui através de outra explicação dada por Kopenawa:

O ouro, quando ainda é como uma pedra, é um ser vivo. Só morre quando é derretido no fogo, quando seu sangue evapora nas grandes panelas das fábricas dos brancos. Aí, ao morrer, deixa escapar o perigoso calor de seu sopro, que chamamos *oru a wakixi*, a fumaça do ouro. Ocorre o mesmo com todos os minérios, quando são queimados. É por isso que a fumaça dos metais, do óleo dos motores, das ferramentas, das panelas e de todos os objetos que os brancos fabricam se misturam e se espalham por suas cidades. Esses vapores, quentes, densos e amarelados como gasolina, colam no cabelo e nas roupas. Entram nos olhos e invadem o peito. É um veneno que suja o corpo dos brancos das cidades, sem que o saibam. Depois, toda essa fumaça maléfica flui para longe e, quando chega até a floresta, rasga nossas gargantas e devora nossos pulmões. Queima-nos com sua febre e nos faz tossir sem trégua, e vai nos enfraquecendo, até nos matar (*ibid.*, p. 362-3).

Como vimos igualmente em 2.2, esta fumaça do metal, também chamada de fumaça dos minérios, é a fumaça de epidemia *Xawara*, espectro dos eflúvios que espalham as doenças pela floresta e também pelas cidades dos brancos. *Xawarari*, as imagens xamânicas da *xawara*, se assemelham os brancos: mandam capangas perseguirem suas vítimas, cortam suas gargantas, arrancam suas peles, cozinham-nas em gasolina e petróleo dentro de panelas de ferro, moqueiam seus cadáveres e os armazenam em grandes latas de conserva (cf. *ibid.*, p. 370) – isso além de usarem roupas, óculos e chapéus. Mortífero espírito canibal da floresta, *Xawara* é de difícil combate através da cura xamânica “porque é rastro de outras gentes” (*ibid.*, p. 369) – doença dos brancos, a eles associada sempre mais estreitamente conforme avançou a história do contato, a ponto de estabelecer uma equivalência entre brancos-mercadorias-epidemias.

A epidemia *xawara* prospera onde os brancos fabricam seus objetos e onde os armazenam [...], é por isso que a doença e a morte golpeiam os

habitantes da floresta assim que estes começam a desejar as mercadorias. O fato de acumular com sofreguidão roupas, panelas, facões, espelhos e redes atrai o olhar dos seres da epidemia [...]. Chegam logo seguindo os brancos em suas canoas, aviões e carros sem que se possa vê-los. [...] É acompanhando os objetos dos brancos que acabam vindo se instalar em nossas casas, como convidados invisíveis. De modo que, para nós, as mercadorias têm valor de epidemia *xawara* (*ibid.*, p. 367-8).

Se são os brancos o Povo da Mercadoria, estas representam o ponto máximo de sua deficitária e tortuosa trajetória desde o esquecimento da origem ancestral até a atroz subversão da ordem do mundo. Podemos concluir que *Xawara* é reflexo direto dos brancos: sua própria aterrorizante imagem de espírito canibal.

\*\*\*

Para Krenak, o esquecimento dos brancos e seu afastamento da origem ancestral, determinantes para comportamento predatório, culminam também de alguma forma em sua relação violenta para com outros povos.

Os brancos saíram, num tempo muito antigo, do meio de nós. Conviveram com a gente, depois se esqueceram quem eram e foram viver de outro jeito. Eles se agarraram a suas invenções, ferramentas, ciência e tecnologia, se extraviaram e saíram predando o planeta. Então, quando a gente se reencontra, há uma espécie de ira por termos permanecido fiéis a um caminho aqui na Terra que eles não conseguiram manter (KRENAK, 2020, p. 115).

Este processo não é apenas histórico, mas constituidor da ideia mesma que os brancos fazem de “história”, como veremos a seguir. Tal processo traça um percurso fundamentado na perseguição de uma específica ideia: a da humanidade que pensamos ser.

#### 4.3 A HUMANIDADE QUE PENSAMOS SER

Certa oportunidade, Krenak comenta *A Queda do céu* de Kopenawa com as seguintes palavras:

O livro tem a potência de mostrar para a gente, que está nessa espécie de fim de mundos, como é possível que um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido. As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com a floresta, estar na floresta. [Estamos falando] da vida de vinte e tantas mil pessoas – e conheço algumas delas – que habitam o território yanomami, na fronteira do Brasil com a Venezuela. Esse território está sendo assolado pelo garimpo, ameaçado pela mineração, pelas mesmas corporações perversas que já mencionei e que não toleram esse tipo de cosmos, o tipo de capacidade imaginativa e de existência que um povo originário como os Yanomami é capaz de produzir (KRENAK, 2019, p. 25-26).

Para Krenak, a complexa cosmologia exposta por Kopenawa, ao lado das de diversos povos da terra que encontram parentesco com rochas, ou como seu próprio povo Krenak, descendente direto do rio *Watu* e sempre sensíveis ao humor da montanha que os rodeia, são exemplos das diversas narrativas que são desacreditadas e anuladas por mecanismos diversos de uma história hegemônica. Questiona: “por que essas narrativas não entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história pra gente?” (*ibid.*, p. 19). Habitando estas questões, Krenak elabora uma contranarrativa da história ocidental onde a noção mesma de humanidade se mostra indistinguível de tal impulso homogeneizante.

Para Krenak, a “separação abissal” no Ocidente entre o humano e o não-humano, baseada na “negação da possibilidade da água, de uma montanha ou de uma pedra estabelecer qualquer tipo de comunicação com o humano” (*ibid.*, p. 66), é um antropocentrismo diretamente atado à técnica utilitária: “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (*id.*, 2019, p. 49). Esta parece ser precisamente a postura dos brancos como narrada por Kopenawa sobre o contato: estes *alegaram* que a floresta estava vazia para poderem se apoderar dela, uma “mentira que persiste até hoje” (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p. 253) e que torna manifesto o processo de despersonalização da floresta e a autodeterminação dos brancos sobre sua exclusividade na configuração e significação de mundo. Tais ações configuram, afirma Krenak, um “abuso do que



chamam de razão” (KRENAK, 2019, p. 19) – da razão produtiva, científica, técnica, capaz de justificar *com bastante razão* a transformação de sítios sagrados em recursos utilitários.

Krenak atribui o nascimento dessa visão de mundo a um momento específico de transição histórica para o Ocidente: na antiga Grécia, no desencantamento do Olimpo, um monte que em algum momento “deixou de ser o lugar de deuses, deixou o seu lugar de trânsito de divindades e foi simplificado como uma paisagem que pode ser alterada” (*ibid.*, p. 71). Esse movimento em que o monte Olimpo deixa de ser um lugar sagrado de potência criadora e trânsito entre deuses e humanos é acompanhado de um empobrecimento da cosmovisão do povo ateniense: “eles abandonam uma cosmovisão e passam a perseguir *uma ideia*. Uma ideia de pólis, de cidade, de sociedade, uma ideia de civilização que começa a viver a angústia de ter certeza de alguma coisa” (*ibid.*, p. 71, grifo meu) – a certeza de, “através do conhecimento, da ciência, da experimentação” (*ibid.*, p. 71), controlar o lugar onde vivem, a paisagem, a passagem do tempo. Alienada de tal forma de seu lugar, essa civilização acredita conhecer e controlar tudo à sua volta, sem depender da consulta à terra, dos ciclos de plantio e das estações, das vontades dos outros seres para moldar seu modo de vida, uma alienação que chega até seu extremo dos dias de hoje: o de, pretensamente, não dependermos mais do *humor da Terra* para nossas produções – “*tanto da nossa produção material quanto da nossa produção de ideias*” (*ibid.*, p. 72, grifo meu). Até hoje, diz Krenak, “os humanos seguem produzindo em algum sentido independentemente do humor desse imenso Olimpo que é o planeta em que vivemos” (*ibid.*, p. 72).

A ideia de uma humanidade distanciada da não-humanidade por atributos racionais e habilidades técnicas marca o início da ideia de História para o Ocidente, bem como da própria ideia de tempo e da maneira de medi-lo e enxergá-lo como uma flecha. A superação do tempo do mito pelo Ocidente o projeta em “um tempo chapado, com uma história linear”, que rompe absolutamente com a ideia de um tempo “em que é possível tudo, em que é possível que os mundos se intercambiem” (KRENAK, 2017, p. 73). Se traça, assim, a linha que divide os povos que têm história e os que passariam a ter “mito”: e esta palavra passa a ser usada para designar a “categoria de conhecimento de povos que não têm história, que não têm

pólis, que não têm política, que não pensam a complexidade das relações no mundo que nós compartilhamos” (*ibid.*, p. 72). E dessa “grave herança segregacionista”, deste pensamento das distinções abissais entre humano e não-humano, entre história e mito que teve origem entre os gregos, decorre a motivação para o impulso colonizatório dos brancos europeus, sob a premissa de que “havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (*id.*, 2019, p. 11).

Neste mesmo texto, Krenak nos conta sobre o dia em que esteve em viagem com Kopenawa nas ruínas dos antigos templos atenienses. Nos escombros de um espaço que foi um dia sagrado para o Ocidente, ambos compartilham a visão da trajetória daqueles que imprimem no mundo a sua marca. Narra Krenak que, quando perguntados pela guia de viagem se estavam gostando do passeio, Kopenawa responde:

Eu gostei de vir aqui, porque agora eu sei de onde saíram os garimpeiros que vão destruir a minha floresta, fuçar a minha floresta como se ela fosse pó. O pensamento deles está aqui. Eles fizeram isso aqui, e foram fazer o mesmo lá onde eu vivo. Eles reviram a terra, eles quebram tudo (KOPENAWA *apud* KRENAK, 2017, p. 73).

Kopenawa parece ver nas pedras caídas dos antigos templos gregos a representação do abandono de uma época de trânsito da qual restam apenas destroços, e identifica os escombros como o rastro restante ao percurso dos brancos até a sua floresta: um caminho de terra desfigurada que resulta do processo de alastramento de seu pensamento, as ruínas que restam por onde se constrói a ideia de humanidade.

Krenak afirma ter percebido muito cedo que o Ocidente imprime suas marcas no mundo através de rotas abertas com um interesse utilitário de pura predação: “é um roteiro que vai saqueando o caminho. Ele não semeia o caminho, ele só colhe. Ele saqueia o caminho” (KRENAK, 2017, p. 62). Um caminho de subtração do mundo para dentro de si, de transformação de tudo sob um único modelo, que uniformiza o mundo em uma única paisagem. Tal é a função cumprida por essa “abstração civilizatória” espalhada pelo mundo: justificada pela noção da existência de apenas uma verdade, somente um jeito de estar na Terra, “ela

suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (*ibid.*, p. 22).

Kopenawa denuncia a atitude civilizatória dos brancos em relação a outros povos, as ações do “liquidificador chamado humanidade” (*id.*, 2019 p. 14), em uma passagem chave de seu livro:

Hoje, os brancos acham que nós deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, *só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami* (*ibid.*, p. 75, grifo meu).

As palavras de Kopenawa sinalizam para o profundo contraste que há entre os dois povos em relação a seus preceitos epistemológicos. Se, para a epistemologia ocidental e a sua ciência técnica, conhecer é objetivar, é separar a si mesmo, o sujeito, do objeto, e vê-lo com olhos analíticos, fazer recortes e classificações, a forma de conhecer Yanomami, por sua vez, percorre um caminho muito diferente: o da subjetivação, de assumir o ponto de vista do outro como uma troca de perspectivas. Logo, se no jogo epistemológico ocidental “a forma do Outro é a coisa”, nas sociedades ameríndias regidas pelo ideal de conhecimento xamânico, “a forma do Outro é a pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 50). Desse modo, conhecer os brancos é, para Kopenawa, transformar-se em branco<sup>28</sup>, assumir seu ponto de vista e, justamente, essa capacidade de mudar de perspectivas e de captar o potencial criativo do outro é que Kopenawa julga faltar aos brancos. A reciprocidade dos afetos seria condição para a mútua metamorfose perspectiva: os Yanomami só poderiam se transformar em brancos quando estes abrissem condições para sua própria transformação. A muralha levantada em torno da humanidade, porém, parece, para Kopenawa bem como para Krenak, tornar os mundos inconciliáveis.

---

<sup>28</sup> “Virar branco” se diz em yanomami *napë prou*, um gerúndio melhor traduzido como “virando branco”, que significa uma transformação nunca completada; “virar branco” não exclui o “ser yanomami”, do contrário, permite o duplo olhar e a troca de perspectivas de forma análoga à experiência xamânica. Como explica Tainah Leite, “‘Virar branco’ parece ser uma forma de singularização, pela experimentação de perspectivas outras e captação desse potencial criativo do exterior, semelhante à propiciada pelo xamanismo” (LEITE, 2010, p. 157).

A impossibilidade de estabelecer vínculos e trocas com outros seres parece ser, então, a característica marcante do mundo dos humanos/brancos como consequência de seu impulso de uniformização tanto dos sujeitos quanto das paisagens. Como diz Krenak, uma vez que a natureza da paisagem é a pluralidade, a diversidade e a sucessão, “se virar única, então não é paisagem” (*id.*, 2017, p. 67); e tamanha violência tem como consequência tornar inviáveis as possibilidades de troca com os outros seres, um sufocamento de existências que torna impossível a conciliação entre mundos.

Eles estão exaurindo o campo das alianças. É como se você retirasse o oxigênio do planeta. É por isso que não dá pra pensar que as alianças sejam possíveis entre todos esses diferentes mundos, essas humanidades e sub-humanidades, porque foram postas em diferentes mundos. Se outros mundos são possíveis, então precisamos continuar a perguntar sobre qual é a possibilidade de aliança entre esses mundos, porque, se não, eles serão sempre mundos divorciados (*ibid.*, p. 70).

Esta é, enfim, a identificação de um agente de distúrbios ambientais e cosmológicos intermundos. Seu modo de operação e sustentação desequilibra os fluxos entre mundos reais e possíveis porque, com efeito, os aniquila: consome cosmologias para consumir seus desejos, nega naturezas para afirmar a sua própria, despersonaliza outros para humanizar a si mesma – a “humanidade que pensamos ser” é um ideal que, para a sustentação de si, consume, anula, impossibilita a plena existência de outras formas de vida.

Isso posto, podemos recuperar a questão levantada no capítulo anterior, a de como construir alianças entre diferentes mundos que atendam ao interesse comum de escapar ao problema, porém em sua formulação mais problemática feita por Krenak: “como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se descolaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso?” (*id.*, 2019, p. 51). Ora, ao que tudo indica, talvez o contato possível entre estes diferentes mundos, fora daquilo que os coloca em relação forçada pela catástrofe, dependa indispensavelmente da anulação desse mesmo mecanismo de consumo que hoje impossibilita os contatos. A questão que fica então é a de que espécie de reconfiguração da posição desta humanidade entre mundos se faz

necessária para que exista um lugar de contato, para que haja a possibilidade de construção de alianças.

#### 4.4 ENTRE UMA QUEDA E OUTRA

*Mais tarde, se não houver mais xamãs na floresta para me segurar, vou cair de novo na terra, como no primeiro tempo! Mas desta vez vou fazer viver em minhas costas gentes diferentes desses brancos comedores de terra tão hostis a vocês!*

O céu, em comunicação xamânica  
com Davi Kopenawa

Por mais que *xawara*, a imagem canibal dos brancos, seja a principal ameaça à vida da floresta, dos xamãs que seguram o céu e dele próprio, serão os próprios brancos as vítimas pontuais de sua queda. Isso porque a queda do céu não é apenas consequência de acontecimentos encadeados por relações materiais de causa e efeito, racionalmente identificáveis; os procedimentos interespecíficos da terra-floresta seguem uma forma muito diferente de organização. O que motiva os muitos agentes da derrubada do céu é uma característica que todos compartilham de uma forma ou outra: o *desejo de vingança* pelo adoecimento e morte dos seres que habitam a terra-floresta. A profecia da queda do céu é o aviso de uma desforra a ser perpetrada pelo agrupamento de agências que compõem a floresta, com o protagonismo dos espíritos auxiliares dos xamãs mortos pelas fumaças de epidemias dos brancos.

Como vimos, a queda do céu é uma possibilidade mítica que todos os seres da floresta temem e contra qual todos trabalham, em especial os espíritos *xapiri* com a mediação de “seus pais”, os xamãs. Kopenawa confronta a ideia de que só os brancos são sabidos com a ideia de que a própria floresta é inteligente: “ela tem um pensamento igual ao nosso e sabe se defender” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 497). O que notamos é que a inteligência da floresta se faz através de trocas afetivas, uma vez que a proximidade entre xamãs e *xapiri* são, para os Yanomami, a principal função de equilíbrio cósmico.

Sem o trabalho dos xamãs, a floresta retornaria ao caos depressa. [...] só os *xapiri* podem protegê-la e fortalecê-la. Por isso seguimos as pegadas de nossos ancestrais, virando espíritos com a *yãkoana*. Isso deixa os *xapiri* felizes e, assim, eles continuam cuidando de nós (*ibid.*, p. 201).

É a relação de proximidade afetiva entre xamãs e *xapiri* que constrói o trabalho conjunto de segurar o céu, e é essa mesma proximidade que faz com que os *xapiri* órfãos dos xamãs mortos queiram vingar-se. A queda do céu pode mesmo acontecer, diz o xamã, se os *xapiri* “não ouvirem subir de nossas casas os cantos dos espíritos” (*ibid.*, p. 495) – ou seja, sem a comunicação cósmica que dá sustentação à floresta, um relação de negociações e trocas afetivas, apenas restará aos espíritos que derrubem o céu para substituir o tempo cósmico por um outro tempo habitado por outras pessoas.

Quem derrubará o céu – ou ainda, quem deixará de segurá-lo – são estes mesmos *xapiri* dos xamãs mortos. Eles vêm alertando aos xamãs sobre isso a respeito de seu medo da *Xawara* e da doença do céu:

“Não temam! Não tenham medo de morrer! Por mais que os brancos acreditem que podem aumentar sem limites, vamos colocá-los à prova! Veremos se são tão poderosos quanto pensam! Vamos mergulhá-los na escuridão e na tempestade! Vamos quebrar o céu, e eles serão esmagados por sua queda!” É isso que nos dizem os *xapiri* quando suas imagens falam conosco durante o tempo do sonho. Eles não mentem. São guerreiros valentes, que nunca nos alertam à toa. A morte dos xamãs, que são seus pais, os deixa enfurecidos e atiza seu desejo de vingança (*ibid.*, p. 494).

Mas não apenas os espíritos auxiliares estão atentos às alterações cósmicas da floresta, também outros espíritos se manifestam aos xamãs, como a própria “mudança climática” que se aproxima:

E a *Xiuvairipo* é o mundo que está mudando, o que vocês não índios chamam de mudança climática. Vocês falam de mudança climática, na televisão falam que o clima do mundo está mudando, que está muito quente. Isso porque vocês estão acabando com a floresta. Então, a gente tenta acalmar ele. Está esquentando muito porque ele está bravo com vocês. O erro do governo, o erro dos *napé*. Ele está mostrando para nós a força dele. Se continuar a destruir, a derrubar as árvores, ele vai se aproximar. O povo vai reclamar muito, vai reclamar que está muito quente (GOMES; KOPENAWA, 2015, p. 152).

Tentar acalmar e agradar os espíritos é ainda o trabalho xamânico de negociação para estabilização cósmica. Assim como trabalham para segurar e acalmar o céu que, como citado em epígrafe, ameaça cair sobre os brancos, os xamãs e seus espíritos auxiliares trabalham para afastar *Xiuairipo*, o ser do tempo seco e quente que, apesar disso, avança a ponto de ser notado mesmo pelos brancos. Mas tal trabalho de negociação cósmica pode ter fim, a depender dos brancos, e o que resta após o esgotamento de negociações políticas, como sempre, é uma guerra.

Os *xapiri* sabem guerrear também, sabem guerrear com povo. Hoje não tem, mas vai ter. Vai ter uma guerra contra a ameaça da *Hutukara*, ameaça da floresta, ameaça do povo indígena, povo *napé*. Isso eu estou falando que vai ter, não é agora não. Vocês não precisam ficar preocupados, ainda existimos nós yanomami, existem guaranis, existem outros povos indígenas que sabem também trabalhar para proteger a nossa terra planeta. Eu estou só sacudindo as suas cabeças para vocês acordarem. Vocês estão dormindo ainda, olhando em uma única direção (*ibid.*, p. 154-5).

A queda do céu é uma guerra, e o que chamamos de mudança climática é uma reação. O que vemos em *A queda do céu* é uma organização político-cosmológica onde as relações que se travam são de *afetos*; mais especificamente, negociações e trocas afetivas para a continuidade cósmica. O mau cuidado destes afetos pode, da mesma forma, acarretar mudanças drásticas: se deixar os *xapiri* felizes é trabalho afetivo, decorre também de um afeto – o desejo de vingança – a decisão destes de derrubar o céu.

O que significaria, então, os brancos “acordarem”? Como poderiam olhar em outra direção? Parece, afinal, que o que Kopenawa pede aos brancos em todo o momento através de seu livro é que estes *se deixem afetar*; que notem que as possibilidades de agir no mundo são regidas por negociações e trocas onde o outro é, também, um sujeito complexo. O que Kopenawa pleiteia é que seu mundo utilitário e narcisista seja capaz de contemplar e ouvir palavras diferentes como condição para percepção e afinidade entre os brancos e as gentes diferentes, humanas e não-humanas. É uma possibilidade remota, reconhece o xamã; apenas isso, porém, seria capaz de evitar a queda do céu.



A qualidade das relações estabelecidas entre os brancos/humanos e os outros seres do mundo é, portanto, o fator determinante. Para Krenak, olhar o mundo através da técnica empreende apenas relações temporárias e de circunstância, onde o outro é apenas um recurso, uma descartável passagem para outro lugar. Tais relações

[...] não contam em si, não dão tempo, não possibilitam a construção ou a formação de ideias, o estabelecimento de afetos que não busquem um objetivo imediato, que possam prosperar e constituir um ambiente criativo, de invenção, no sentido mais prazeroso, em que os afetos são espontâneos (KRENAK, 2017, p. 62).

De sua própria ideia de tempo, o tempo que passa, uma linha que os conduz a algum lugar, e também do pensamento “cheio de esquecimento” dos brancos provém sua dificuldade em sustentar relações por períodos indeterminados, em um tempo aberto – “esse esquecimento é percebido na pouca duração das relações que este pensamento consegue sustentar. Como ele não consegue sustentar relações por tempo indeterminado, você acaba marcando o tempo das relações” (*ibid.*, p. 63). Assim, o tempo da história é também o tempo das relações demarcadas, dos utilitarismos apressados, onde a verdadeira troca, que supõe a continuidade sem limites da relação, se torna impossível. Dentro da estreita margem de seus projetos, não há modo como os brancos possam estabelecer alianças duradouras.

As alianças afetivas apregoadas por Krenak não se limitam apenas às sociopolíticas entre nações e sociedades; são o reconhecimento das potências que ocorrem nas relações com um riacho, uma nascente, o raio, a chuva; são todas as relações que estabelecem comunicação: “Aliança é troca com todas as possibilidades, sem nenhuma limitação” (KRENAK, 2017, p. 64). “O mundo das trocas, das colaborações”, experienciados por muitos povos no planeta inteiro, “é *aberto*” (*ibid.*, p. 68); as alianças, as relações estabelecidas neste espaço-tempo aberto resultam em uma ampliação constante do horizonte coletivo – “não o horizonte prospectivo, mas um existencial” (*id.*, 2019, p. 33). Ora, como tais, são essas relações que possuem *a potência mágica de suspender o céu*.

Em sentido contrário, podemos compreender que a contagem do tempo das relações e a estreiteza com que são estabelecidas pelos brancos *condensam* e *comprimem* o horizonte temporal e espacial para os vínculos possíveis; estão, justamente, *pressionando o céu* sobre nossas cabeças. Compreendemos a partir de Krenak que estabelecer vínculos duradouros dependeria da ação de “dilatar esse tempo ordinário das nossas relações e possibilitar a *criação de vazios* para as visões (*id.*, 2017, p. 62), um vazio que interpretamos como aquele horizonte existencial ampliado, as possibilidades abertas sem limitações para estabelecer relações com o outro. Considerando o que conhecemos a respeito dos brancos, tal possibilidade apenas existiria após uma transformação radical na forma como os humanos se relacionam com o mundo e como pensam a si mesmos.

Frente à possibilidade de segurar o céu, então, a necessidade se avizinha, para os brancos/humanos, de um outro tipo de queda:

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? (KRENAK, 2019, p. 57).

Para Krenak, “o nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno” (*ibid.*, p. 5). A experiência comum desse imaginário coletivo a que somos apegados e nossa insistência em sustentá-lo são motivos pelos quais o Antropoceno, como a impossibilidade material ou espiritual de seguirmos sendo humanos, nos causa temor. Daí decorre a provocação de Krenak: “por que temos tanto medo assim de uma queda se a gente não fez nada nas outras eras senão cair?” (*ibid.*, p. 62). A queda a que se refere, não a queda do céu, mas sim *a queda dessa humanidade*, parece ser a derrocada cada vez mais premente das qualidades excepcionais que essa humanidade continua acreditando possuir.

Ora, se essa qualidade existisse, nós não estaríamos hoje discutindo a indiferença de algumas pessoas em relação à morte e à destruição da base da vida no planeta. Destruir a floresta, o rio, destruir as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro

de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade (*id.*, 2020, p. 42-3).

A única saída para essa humanidade, aconselha Krenak, seria deixar-se cair: reconhecer seus malogros de longa data para adentrar outras possibilidades.

Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então, por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos (*id.*, 2019, p. 30).

Utilizar nossa subjetividade, nossa capacidade crítica e criativa para construirmos paraquedas coloridos: esta parece ser a chamada para a construção desinibida de afetos. Tais paraquedas não serão projetados pela razão técnica científica (que, do contrário, segue fabricando sustentáculos), mas de “um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho” (*ibid.*, p. 65). Mais uma vez, aqui, as possibilidades de vínculos com o mundo são dadas através do sonho: à maneira do sonho xamânico, o sonho como “uma experiência transcendental na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada” (*ibid.*, p. 66). Como abertura para uma cosmovisão ampla, o sonho, diz Krenak, seja “*talvez outra palavra para o que costumamos chamar de natureza*” (*ibid.*, p. 66).

Frente a essa queda que, mesmo lenta, significaria uma radical reconfiguração dos humanos no mundo, Krenak vê com otimismo as possibilidades a se atualizarem:

Quando penso na possibilidade de um tempo além deste, estamos sonhando com um mundo onde nós, humanos, teremos que estar reconfigurados para podermos circular. Vamos ter que *produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos* para sermos acolhidos por esse mundo e nele podermos habitar. Se encarmos as coisas dessa forma, isso que estamos vivendo hoje não será apenas uma crise, mas uma esperança fantástica, promissora (*id.*, 2020, p. 47, grifo meu).

Produzir outros corpos, outros vínculos, recriar naturezas e pensar em mundos que sejam intercambiáveis: esta é a saída para continuarmos vivos. Se as

fronteiras são a marca distintiva da humanidade que pensamos ser, é preciso vazá-las, ou então, derrubá-las para criar este trânsito. Parece, ao fim, que entre a queda do céu ou a queda da humanidade, será inevitável a transformação do humano em *outro*: seja através de sua reconfiguração afetiva e sua capacidade criativa de transformação, seja pela força metamórfica do próprio céu que fará viver em suas costas gentes diferentes deles. Outros mundos, afinal, ainda são possíveis.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o percurso dessa dissertação acreditamos ter alcançado uma compreensão a respeito do humano causador da crise ambiental devida, principalmente, ao movimento perspectivo de analisá-lo através de mundos outros. Sendo a humanidade não um povo ou ideia universal, mas um ideal específico longamente percebido por aqueles subjugados por sua tentativa de unificação precoce, é por sua perspectiva que seus traços distintivos se salientam. Na imposição de uma noção única de natureza-objeto, de vida orgânica em oposição à matéria inorgânica, de política humana e razão utilitária, seu arranjo geontológico e seus preceitos epistemológicos a impulsionam para um alcance multinatural que acaba por forçar diferentes mundos a uma relação tensa. A crise ambiental generalizada e equívoca é o resultado notório de seus projetos.

Identificamos como o alcance multinatural do ocidente radica em seu impulso violentamente homogeneizante; neste sentido, a ideia a que chegamos, de que a Terra não pode ser mais do que as variações geontológicas de si mesma, parece encontrar um limite, pois tudo indica, afinal, haver uma versão da Terra que é incompatível com todas as outras. Relembrando uma questão que ficou, a de como construir possibilidades de alianças entre diferentes mundos que atendam a seus interesses comuns (que não são os mesmos), reconhecemos agora que não haveria aliança possível, nem mesmo espaço para uma negociação que incluísse o interesse dessa humanidade enquanto tal; uma humanidade que, apenas sob a ameaça da descontinuidade de seus próprios projetos, se volta a buscar uma saída, não obstante fazendo de si ainda a grande protagonista da história do fim.

Talvez a questão que verdadeiramente precisamos fazer seja outra: que espécie de reconfiguração de nossa posição no mundo se faz necessária se pretendermos permanecer com o problema (HARAWAY, 2016), ou seja, não nos limitarmos a buscar soluções tecnocentradas ou acreditarmos, como a única outra alternativa, no fim derradeiro. Podemos pensar, como Krenak, que “a recriação do mundo é um evento possível o tempo todo” (KRENAK, 2020a, p. 71) e neste caso, àqueles para quem o mote é a uniformização de gentes e de mundos sob o ideal da “humanidade que pensamos ser” se impõe, inescapável, a variação.

Concluimos que Antropoceno não é a época geológica do homem, mas um contra-advento: o da impossibilidade material e espiritual da continuidade de sua existência. *Sua queda tem por nome metamorfose.*

## REFERÊNCIAS

ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Série Antropologia**, n. 174, Universidade de Brasília, 1993.

BERNSTEIN, A. Coronavirus, Climate Change, and the Environment  
A Conversation on COVID-19 with Dr. Aaron Bernstein, Director of Harvard Chan C-CHANGE. **Harvard T.H. Chan**, Online, 2020. Disponível em:  
<<https://www.hsph.harvard.edu/c-change/subtopics/coronavirus-and-climate-change/>>. Acesso em 20 out. 2020.

CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'. 2010. In: **Cultural Anthropology**, vol. 25, no. 2, p. 334-370.

\_\_\_\_\_. Uncommoning nature. **E-flux**, v. 65. Online, 2015. Disponível em:  
<[http://supercommunity-pdf.e-flux.com/pdf/supercommunity/article\\_1313.pdf](http://supercommunity-pdf.e-flux.com/pdf/supercommunity/article_1313.pdf)>. Acesso em: 01 nov. 2020.

\_\_\_\_\_. Natureza incomum: histórias do antropego. **Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, pp. 95-117. Online, 2018. ISSN 2316-901X. Disponível em:  
<<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i69p95-117>>. Acesso em: 09 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. An Invitation to Live Together: Making the "Complex We". **Environmental Humanities**, 11:2, pp. 477-484, 2019.

CARRUTHERS, J. The Anthropocene. **South African Journal of Science**, online, v. 115, n. 7/8, p. 1, 2019. Disponível em:  
<<https://doi.org/10.17159/sajs.2019/6428>>. Acesso em: 01 de nov. 2020.

CHAKRABARTY, D. O clima da história: quatro teses. **Sopro**, v. 91, pp. 2-22. 2013.

COSTA, A. de C; DANOWSKI, D. Guerra e Paz no Antropoceno: **Guerra e paz no Antropoceno: Uma análise da crise ecológica à luz da obra de Bruno Latour**. Rio de Janeiro, 2014. 133 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. **Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno**. Rio de Janeiro, 2019. 304 p. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The "Anthropocene". **IGBP Global Change News Letter**, v. 41. Stockholm, 2000. Disponível em:  
<<http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>>. Acesso em: 08 jul. 2020.



DANOWSKI, D. Negacionismos. **Série Pandemia**, n-1 edições, 2018.

DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. 2. ed. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental. 2014.

GOMES; A. M.; KOPENAWA, D. O cosmo segundo os yanomami: hutukara e urihi. **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**, v. 22, n. 1 e 2, pp. 142-159. Belo Horizonte, 2015.

HARAWAY, D. **Staying with the trouble – Making Kin in the Chthulucene**. Duke University Press Books, 2016.

HELAL FILHO, W. Coronavírus resgata memória de tragédia Yanomami e gera risco de nova mortandade: 'Doença pode invadir nossa terra junto com garimpeiros'. Online, 2020. Blog do Acervo, O Globo. Disponível em: <<https://blogs.oglobo.globo.com/blog-do-acervo/post/coronavirus-resgata-memoria-de-tragedia-yanomami-e-gera-risco-de-nova-mortandade-virus-pode-invadir-nossa-terra-junto-com-garimpeiros.html>>. Acesso em: 13 de out. 2020.

INTERNATIONAL ENERGY AGENCY (IEA). Global energy and CO2 emissions in 2020. **Global Energy Review 2020 - The impacts of the Covid-19 crisis on global energy demand and CO2 emissions**. IEA, Online, 2020. Disponível em: <<https://www.iea.org/reports/global-energy-review-2020/global-energy-and-co2-emissions-in-2020>>. Acesso em: 01 nov. 2020.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC). Impacts of 1.5°C global warming on natural and human systems. **Special report: global warming of 1.5° C**, released in 2019. Disponível em: <<https://www.ipcc.ch/sr15/chapter/chapter-3/>>. Acesso em: 04 mai. 2020.

KELLY, J. A. Notas para uma teoria do “Virar Branco”. **MANA**, v. 11 (1), pp. 201-234. 2005.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Encontros**. Org. Sergio Cohn, 1ª ed., Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

\_\_\_\_\_. **Coleção Tembetá**. Org. por Kaká Werá e Sergio Cohn. Beco do Azougue Editorial, Rio de Janeiro, 2017.

\_\_\_\_\_. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019a.

\_\_\_\_\_. Depoimento a José Eduardo Gonçalves e Maurício Meirelles. **Olympio**, n. 2, pp. 18-41. Belo Horizonte, 2019b.

\_\_\_\_\_. **A vida não é útil**. Pesquisa e organização Rita Carelli. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

\_\_\_\_\_. Do tempo. **Pandemia crítica**, n-1. Online, 2020b. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/71>>. Acesso em 07 de Nov. 2020.

KRENAK, A.; MEIRELLES, M. Our Worlds Are at War. **Flux journal**, 110. Online, 2020.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Editora 34, Rio de Janeiro, 1994.

\_\_\_\_\_. **War of the Worlds: What about Peace?** Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **War and peace in an age of ecological conflicts**. Palestra preparada para o Peter Wall Institute, Vancouver, 2013.

\_\_\_\_\_. **Facing Gaia. Four lectures on the new climate regime**. Polity Press: 2017. Cambridge, UK; Malden, MA.

LEITE, T. V. **Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami**. Dissertação de Mestrado, 2010, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional, Rio de Janeiro.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural II**. Tradução de Beatriz Perrone-Moysés. Cosac Naify, São Paulo, 2013.

MANIGLIER, P. ¿Cuántos planetas Tierra? El giro geológico en antropología. Tradução de Ana Cecilia Gerrard, pp. 199-216. **Avá**, Missones, 2016.

MARQUES, L. **Capitalismo e colapso ambiental**. 2ª edição. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2017.

\_\_\_\_\_. A pandemia incide no ano mais importante da história da humanidade. Serão as próximas zoonoses gestadas no Brasil?. **Ciência, saúde e sociedade: covid-19 cultura e sociedade**, UNICAMP, Campinas, 2020a. Disponível em: <<https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2020/05/05/pandemia-incide-no-ano-mais-importante-da-historia-da-humanidade-serao-proximas>>. Acesso em: 24 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. Pandemics, Existential and non-Existential Risks to Humanity. **Ambiente & Sociedade**, v. 23, São Paulo, 2020b. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1809-4422asoc20200126vu2020l3id>>. Acesso em: 04 out. 2020.

MCGRATH, M. Climate Change. Greenhouse gas concentrations again break records. **BBC News**. Online, 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/science-environment-50504131>>. Acesso em: 01 nov. 2020.

MEDEIROS, R. G. **Notas sobre a relação entre duas cataclismologias: A queda do céu, segundo Davi Kopenawa, e o colapso ambiental, segundo Luiz Marques**. Inédito.

NATIONAL RESEARCH COUNCIL (NRC) et al. Review of the Federal Ocean Acidification Research and Monitoring Plan. **The National Academies Press**. Washington, DC. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.17226/17018>>. Acesso em: 01 nov. 2020.

POVINELLI, E. A. Do rocks listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. In: **American Anthropologist**. New Series, Vol. XCVII, N° 3, p. 505-518, 1995.

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida por ocasião do Colóquio Internacional **Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra**, Rio de Janeiro, 15 a 19 de set. 2014. Gravada em 3 ago. 2014 por Juliana Fausto. Disponível em: <<http://osmilnomesdegaia.eco.br/videos/>>. Acesso em: 09 jun. 2019.

\_\_\_\_\_. **Geontologies. A Requiem for Late Liberalism**. Duke University Press. Durham and London. 2016.

\_\_\_\_\_. Geontologies: The Concept and Its Territories. In: **E-Flux**, n. 81. Online, 2017a.

\_\_\_\_\_. An Interview with Elizabeth Povinelli: Geontopower, Biopolitics and the Anthropocene. By Mat Coleman and Kathryn Yusoff. **Theory, Culture and Society**. Online, 2017b. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276417689900>>. Acesso em: 01 nov. 2020.

ROCKSTRÖM, J. et al. Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. **Ecology and Society** 14 (2): 32. Online, 2009. Disponível em: <<https://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>>. Acesso em: 10 set. 2020.

SARA, K. Esta loucura tem que acabar. **Pandemia Crítica**, n-1. Online, 2020. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/103>>. Acesso em 19 de out. 2020.

SETTELE, J. et al. COVID-19 Stimulus Measures Must Save Lives, Protect Livelihoods, and Safeguard Nature to Reduce the Risk of Future Pandemics. **Inter Press Service**, Online, 2020. Disponível em:

<<https://www.ipsnews.net/2020/04/covid-19-stimulus-measures-must-save-lives-protect-livelihoods-safeguard-nature-reduce-risk-future-pandemics/>>. Acesso em: 07 mai. 2020.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Cosac Naify, São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

THE WORLD BANK (TWB). Turn Down the Heat: Why a 4°C Warmer World Must Be Avoided. **The World Bank**. Washington DC, 2012. Disponível em: <<https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/11860>>. Acesso em: 07 ago. 2020.

VALENTIM, M. A. A sobrenatureza da catástrofe. **Revista Landa**, 3(1): 3-2, 2014.

\_\_\_\_\_. **Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: **Mana**, Estudos de Antropologia Social. Vol. 2, n.2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **A inconstância da alma selvagem**. P. 344-399. Cosac Naify, São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. 2004. **Aceno** – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais**. Ubu Editora. n-1 edições 1. ed. 2018.

WALLACE-WELLS, D. Global Warming is Melting our Sense of Time. **Life after warming**, Intelligencer, New York, 2020. Disponível em: <<https://nymag.com/intelligencer/2020/06/global-warming-is-melting-our-sense-of-time.html>>. Acesso em: 06 set. 2020.

WATERS, C. et al. Results of binding vote by AWG. **Working Group on the 'Anthropocene'**. Online, 2019. Disponível em: <<http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>>. Acesso em: 15 set. 2020.